إصدارات أوراق فلسفية
جمعية الفكر العربي المعاصر

إرادة المعرفة وسياسية الثقافة

قراءات في فكر عبد الوهاب بوحديبة

إعداد
د. أحمد عبد الحليم عطية

دار الثقافة العربية
القاهرة
٢٠٠٨

تقديم

د. أحمد عبد الحليم عطية

يتقدم المشاركون فى هذا العمل "قراءات فى أعمال بوحديبة" إلى "الأستاذ" ببعض مما وجدوه فى أعماله من احتفاء بالحياة والثقافة والتسامح والحوار وانفتاح على الآخر وتطلع للمستقبل. سعى دائماً للتأكيد على الوجه الحضاري للثقافة العربية الإسلامية فى تونس ورمزاً لها مع كثيراً من المثقفين العرب فى شتي ميادين العلوم الإنسانية ومن هنا فليس بغريب أن يسهم فى هذا العمل عدد من الأساتذة العرب ممن عرفوه وتابعوا أعماله من المغرب ومصر واليمن وتونس عرفوا الأستاذ الذي مثل بحق إرادة المعرفة والثقافة، إرادة التجديد والإصلاح إرادة المحبة والتسامح إرادة الحق واللاعنف.

تفتح أعماله أمامنا آفاقاً رحبة نتعرف منها عليه رمزاً للثقافة التونسية، التى تخترق بوعي قضايا شائكة من أجل خلخلة التابوهات بالبحث الجاد فى مشكلاتنا الحقيقية.

سواء فى تناوله العلاقة مع الآخر في زمن يتربص فيه الجميع بالجميع، في العديد من القضايا التي تؤرقنا جميعاً أو في اقتحامه بأسئلته الحادة القاطعة فى تضفيره للإيمان والحب، القدسي والجنسي أو تجديده الفكر الإسلامي أو قضايا المجتمع المدني والدولة وأهمية السوسيولوجيا والعلوم الإنسانية في تحليل الجوانب المظلمة والمشكلات المزمنة التى تعشش في أدمغاتنا وتنخر وجودنا. حيث يحيلنا كتابه "القصد فى الغيرية: بحث حول التجارب العربية" إلى التفكير فى نظرة الفلاسفة الغربيين للآخر،

سواء فى الفلسفة الوجودية وعند سارتر أو في فلسفات الحوار عند هابرماس وكارل آوتو-ابل ومارتن بوبر.

ومن هنا جاءت الأبحاث التى قدمها المشاركون فى هذا العمل والتي تناولت هذه القضية انفتاحاً عبر بوحديبة على عدد من هؤلاء الفلاسفة وبالطبع فإن العلاقة بالآخر فى فكر بوحديبة ليست علاقة مبسطة فهو يتحدث عن التجارب العربية الإسلامية وإشكال تصوراتها حول الآخر، الآخر المطلق، الآخر غير المرئي، الآخر القريب والآخر المنافس، أنه يهتم بالآخر (الغير) الذي يشكل الذات، الأنا، الكوجيتو، على المستويين الفردي والجماعي. ويقدم لنا "كوجيتو" مختلف ليس كوجيتو ديكارت، إنما كوجيتو ريكور الذي يحدثنا عن الكوجيتو المهشم، المجروح، الممزق، كوجيتو؛ شقي، يحيا اشتباه في علاقته بالآخر، ويشعر تجاهه بعاطفة يمتزج فيها الحب بالكراهية، التطلع إليه والنفور منه، الرغبة في التماهي معه والتحرر منه في آن، أنه الكوجيتو الشقي، وأن جاز أن نصفه اليوم نقول الكوجيتو المحتل المطارد، المنفي، المذبوح، المقتول.

وقد تناول المساهمون في هذا المجلد التذكاري هذه المسألة مثلما تناولوا دراسات بوحديبة الإسلامية ونظرته التجديدية الإصلاحية سواء في مناقشته للمستشرقين أو بيانه لثقافة القرآن.

وشغلت دراسات أخرى مما يحتويه هذا العمل بقضية الجنسانية في الإسلام. وقد نشر بوحديبة دراسة المتميزة والتي ترجمت إلى عدة لغات بالفرنسية ١٩٨٥ أى قبل نشر ميشيل فوكو عمله عن تاريخ الجنسانية Histoire de la Sexualite وأعتقد أن المعالجة التفصيلية يمكن أن توضح أوجه المقارنة والتباين بينما العملين. حيث جينالوجيا فوكو حول

خطاب الجنسانية تنصب على تقنيات الذات فى الحضارة اليونانية الرومانية، بينما تنصب معالجة بوحديبة ذات الطـابع الـسوسيولوجي علـى تحليـل تصورات الأنطولوجيا الإسلامية حول الجنس وما يتفرع عن ذلك من قضايا العلاقة بين الرجل والمرأة، ومفهوم الجسد، وإذا كانت قضية المـرأة عنـد بوحديبة تستدعي الدراسة المقارنة فإننا نستطيع أن ندرس عمله مع ما قدمه الفلاسفة الغربيون، سارتر وفوكو وهربرت ماركيوز فى الحب والحـضارة وجيل دولوز وجاتاري في "أوديبا – مضاداً" وقبلهما بالطبع كتابات فرويد.

بل أننا يمكن أن نختبر استراتيجيات القراءة الحديثة فى التعامـل مـع كتابات المفكر التونسي من: تأويليه وجينالوجية وتفكيكية. حيث يتـيح لنـا عمله هذه النوعية من القراءة التى تفتح حواراً موسعاً. مع التراث العربـي حول قضية الجنس، ليس فقط على مستوى الدراسات القرآنية والفقهية، بـل الدراسات الأدبية والفلسفية ويمكن أن نحيل هنا إلى الدراسـات المعاصـرة حول الأيروتيكا العربية، وأن نقارن أيضاً بعض كتابات ابن عربي مع مـا قدمه بوحديبة وربما لا تنتهي التداعيات التى تزدهر فى مخيالنا في سـياق التعامل مع كتابات بوحديبة الذي يرى فى مشكلة الجنـسانية المعبـر عـن المشكلات الاجتماعية العديدة التى يعانيها الإنسان العربي.

إن عمل بوحديبة هو فحص علاقة القدسي والجنسي فى المجتمعـات العربية المسلمة، وهو ليس من باب اتباع الموجة السارية، ولكن لأن جـدل الشهوة الجنسية والإيمان الديني الموجود فى عمق الكائن البشري لا يخضع لتأثير المتغيرات الاجتماعية الثقافيـة. فـالأداء الحـالي للـشعائر الدينيـة والممارسة الحالية للجنس تعكس فى الحقيقة – كما يقول – محاولة مستمرة للهروب من معطيات العصر الحديث.

لقد سعى المشاركون فى هذا العمل إلى تحليل القضايا المتعددة التـــى شغل بها "الأستاذ" خاصة تلك اللمعات المشرقة لعميد الفلسفة فـــى المغـــرب المرحوم محمد عزيز الحبابي وكذلك رئيس الجمعية الفلسفية التونسية علـــى الشنوفي وكل من مقداد منسية وأحمد عبد الحليم عطية وتوفيـــق الـــشريف، بينما توقف كل من عبد الملك بن منصور وزير الثقافة اليمني السابق وتلميذ بوحديبة لدى عمل بوحديبة ثقافة القرآن وأهتم محمد مجدى الجزيري بالفكر الإسلامي المستنير عنده. وتوقف عدد من تلاميذه رجاء العتيـــري وبـــشير العربي عند إسهاماته الاجتماعية والقضايا السيوسيولوجيا التى شـــغل بهـــا. خاصة فى البلدان العربية والأفريقية، بالإضافة إلى دراسات أخرى متنوعة سعينا بها تلمس بعض المداخل لقلعة الثقافة الحصينة في تونس، تلك التي لا تنغلق ولا تتقوقع ولا تخشي الآخر إيماناً بالتسامح والتنوير والتجديد.

محمد عزيز الحبابي[*]

استفاد عبدالوهاب بوحديبة[1] أستاذ علم الاجتماع الاسلامي والمغاربي بجامعة تونس – وهو مبرز في الفلسفة ودكتور دولة في الآداب – من ثقافته المزدوجة العربية والفرنسية التي اكتسبها في القيروان وفي تونس ثم في السربون حيث تأثر بأجل الأساتذة الفرنسيين وأبرزهم أمثال موريس مرلوبونتي Maurice Merleau-Ponty وجاستون باشلار Gaston Bachelard وجان هيبوليت Jean Hyppolite وفردينان الكيي Ferdinand Alquie وروجي باستيد Roger Bastide وبول ريكور Paul Ricoeur لكن أحدا من هؤلاء لم ينسه قوة التفكير العربي الإسلامي الأصيل ومتانته، من الغزالي إلى ابن عربي ومن فخر الدين الرازي إلى الشيخ محمد عبده. فهم دعموا يقينه بأن الايمان بالله والثقة في الانسان– وهما متصلان لا ينفصلان– يمثلان ما ينبغي الحفاظ عليه أساسا مهما كان الثمن، وأن الايمان وحده كفيل بفهم مأساة الوجود.

ولقد أصابت كرستيان سوريو Christiane Souriau لما كتبت أن آثار بوحديبة " تبدو قائمة على إشكالية الوفاء"، مضيفة قولها: " وبوصفه عالما في الاجتماع منتميا إلى جيل المثقفين التونسيين الذي ارتقوا غداة الاستقلال الى أعلى المناصب وجابهوا أخطر المسؤوليات في مجال التنمية والحداثة الوطنية، فقد حاول الاستجابة اجماليا إلى دواعي عقيدته الاسلامية ومتطلبات مجتمعه الجماعية والتزامه السياسي الدستوري. وكان عليه أيضا أن يوفق بين العلاقات الانطولوجية والانثروبولوجية التي تبدو متناقضة في مستوى

---

[*] عميد الفلسفة في المغرب ، جامعة محمد الخامس الرباط

العمل الذي يتعين القيام به في سياق الأزمة الحالية للمجتمع العربي الاسلامي"[٢].

ولا بد أن نضيف أن "معنى الوفاء" هذا- كما أكدته الباحثه عن حق- ليس في هذا المستوى إلاّ "وفاء للمعنى".

لذا امتدت آثار بوحديبة على صعيدين متباينين ولكن متكاملين إذ يشمل التفكير النظري القيم وتجذرها والمصير الجماعي وتحولاته والهوية الثقافية وقدرتها على التغير وحقوق الانسان وصيانتها، ويرتكز كل ذلك على معالجة عملية للمشاكل الكبرى التي يعيشها المجتمع التونسي بما هو مجرد نموذج يعبر عن مشاكل المجتمعات العربية السائرة في طريق النمو، وتربية النشء، وأوضاع الشباب والتصنيع وغير ذلك من المشاكل... ولم تكن الدراسات العديدة في علم الاجتماع الاسلامي والمغاربي التي أنجزها في العشريات الثلاث الأخيرة غاية في حد ذاتها وإنما كانت إعدادا أنثروبولوجيا ضروريا لإدراك معنى الوجود ووضعه في موضعه وتحديد آفاقه.

وسواء كان البحث عمليا أو نظريا فلابد أن يكون "مناضلا وياديا" يستشرف المستقبل ليكون في خدمة مثل أعلى ومجتمع ما. ومن شأن التفكير أن يوجه المرء إلى المستقبل وأن يهيئه إلى الاضطلاع بمسؤوليات مصيره الخاص. فعلاقات المفكر مع المجموعة التي ينتمي إليها تحتم عليه ألا يكتفي بالنظر إلى تحولاتها الجارية نظرة الملاحظ المحايد والمتجرد، لأن البحث والتفكير لا يعنيان شيئا إذا لم تكن مشاركة الباحث مشاركة فعالة ولأن البحث مثل التفكير يكون أيضا دائما بالفعل. ولئن ارتكز الفكر بما هو فعل على المشاغل القريبة العاجلة فيجب أن يتمكن من تجاوز ذاته وأن يطمح إلى تحمل مسؤوليات الحاضر والتجذر في المحيط المباشر. ولا شك أن افضل فكر هو ذلك الذي يرسم لنفسه مشروعا ويسعى إلى مطابقة نظرته إلى الكون مع آفاق حياته. وتتمثل جسامة دور الفلسفة في إضفاء محتوى

إيجابي وواع على الحركية الجماعية وخصوصا في " تبرير- غاية الوجود، وإلاّ فلن يكون كل جهد إلاّ مجرد استمرار في البقاء. لكن البحث الاجتماعي ليس إلاّ حلقة ضمن حلقات من السعي أشمل وأكمل. وعلى هذا الأساس ينبغي-كما يؤكد بوحديبة- أن تنصرف الفلسفة اليوم في البلدان الإسلامية- بالأولوية- إلى معضلة "البحث عن القيم المفقودة".

ولا يمكن للقيم التي هي خلق متواصل أن تنتج عن تقليد الآخرين أو الإكتفاء باستعادة الماضي، فيحقق المجتمع ذاته إذا أوجد لنفسه مبررات لكيانه! وإذا جدد جذوره الأخلاقية والدينية، وإلاّ فانه يكون عرضة للإغتراب والتخلف عن تاريخه. ولا شك أن كتاب بوحديبة "الجنسانية في الاسلام" أبرز ما يوضح هذه الأطروحة، إذ تمثل أزمة الجنس وأزمة الايمان وجهين لنفس الضياع. ولن يتسنى للكيان المعيش أن يكتسب بعده الكامل إلا إذا عرف كيف يعيد للمقدسات معناها الكامل... إذ هذا المطمح ماثل في كل مؤلفات بوحديبة وكذلك في تدريسه ومواقفه- سواء في تونس أو في الأمم المتحدة- من القضايا الكبرى الخاصة بالتنمية وحقوق الإنسان وتحرير البشر.

وفي الختام أقتصر على التذكير بهذه الشهادة التي أدلى بها من أعلى منبر منظمة اليونسكو المرحوم نجم الدين باماط قبل وفاته بأيام قليلة: "بوحديبة صوت ذاتي يتصاعد من الداخل نحو الآفاق الكونية ".

الهوامش

(١) انظر: المقال المختص لبوحديبه في معجم الفلاسفة (بالفرنسية) م: أص ٣٧٥.

(٢) كرستيان سوريو: دليل افريقيا الشمالية (بالفرنسية) ص ١٣٠٨.

(٣) Annuaire de L'Afrique du Nord, ١٩٧٤

بوحديبة إدارة المعرفة وسياسة الثقافة

أحمد عبد الحليم عطية

أولاً: الأستاذ وفضاءاته:

نريد فى الدراسة أن نتناول جهود عبد الوهاب بوحديبة المعرفية التــى أسهم بها فى شكل ملموس وعيني، سواء بكتاباته التى قدمها لنا بالفرنــسية والعربية أو العمل الثقافي الذى نهض به فى المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"؛ نــدوات متعــددة شــارك فيهــا الأســاتذة العــرب والأوربيون، إصدارات متنوعة فى شتي مجالات الفكر والثقافة. وأن كــان غيرى من الزملاء توقف أمام كتابات بوحديبة فإننى أوثر اتخاذ طريق آخر للبحث فى جهوده، إلا وهو البحث عن الأسس المعرفية التى تؤسس عملــه فى المجمع التونسي. وإذا كانت تواجهنا أشكالية منهجية هى، إلى أى مــدى تنسب نتائج "الفعل الثقافي" فى بيت الحكمة إلى فاعل محدد. وعنــدنا فــإن "الفاعل الثقافي" هو الذي يؤسس وينظم ويدير المعرفة الثقافية. ونحن نــرى فى بوحديبة صاحب سياسة ثقافية تتضح آثارها فى الفعل الثقــافي الــصادر عن أهم مؤسسة ثقافية تونسية وهى "بيت الحكمة".

ويلزمنا هذا القول معالجة مسألتين الأولى هى بيان إلى أى مدى يمكننا إقامة علاقة بين كتابات بوحديبة واتجاهاته الفكرية مع العمل المؤثر الفعــال فى المؤسسة الثقافية الأولى فى تونس ولن نبالغ إذا قلنا، والأهم فى الأقطار العربية. وهذا لا يتسنى فى نظرنا إلا بتحديد الأسس العامة التى تتبنى عليها كتاباته وفاعليات المجمع التونسي.

والمسألة الثانية تتعلق بالمنطلقات الثقافية والفكرية وربما الاجتماعيــة

والسياسية التى تؤسس للعمل فى "بيت الحكمة" وتتضح فى فاعلياته المختلفة. ونحن وإن كنا لا ندعى الإلمام الكامل بتاريخية هذا العمل والفعاليات المختلفة التى نهض بها إلا أننا نؤسس بحثنا على عينة من الأعمال التى نهض بها فى الأعوام الثلاثة السابقة وأن كانت لا تكفي فى إعطاء صورة دقيقة لنشاطات المجمع التونسي إلا أنها توضح الاتجاهات العامة له.

تتعدد الفضاءات التى تسرى عبرها اهتمامات الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة. و"الأستاذ" هى التسمية التى تتردد دواماً فى الكتابات التونسية، وهى تسمية جميلة ومتفردة وتتجاوز تسميات متعددة غالباً ما تطلق على المثقفين فى المشرق منها: الأكاديمي مثل لقب الدكتور ومنها ما أصبح شعبياً متداولاً مثل: المفكر، أو المفكر العربي أو المفكر العربي الكبير، وهى تسميات لا تعبر عن شيء وليست لها خصوصية أصبحت شائعة بتأثير ما عرف فى فترات القلق والحيرة التاريخية التى أنصب فيها اهتمام الباحثون بقضية الأصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد أو التراث والثورة وما نتج عن ذلك من ظهور ما سمى المشاريع الفكرية العربية التى يتساءل المرء عن مآلها مثلما يتساءل عن مآل المشاريع القومية والسياسية والاجتماعية العربية التى لم يواصلها أصحابها. ويرى البعض أن هذا المصير يرجع إلى أن هذه المشاريع المزعومة، ابتعدت عن القضايا الحقيقية التى كان عليها أن تتوقف عندها، وهى تسميات فقدت كل دلالة ومن هنا كان تعبير "الأستاذ" بالنسبة لىّ تعبيراً فى موضعه، مناسباً وأكثر جدارة من أية تسمية أخرى يمكن أن تقترب من وصف عبد الوهاب بوحديبة؛ الأستاذ الأكاديمي، المعلم والباحث الجامعي المقتدر والمجدد الإسلامي المستنير والمثقف العربي الواعي، والذي يتصل بنهر متدفق يبدأ من ابن خلدون حتى

يصل إلى بوحديبة وأسماء كثيرة من المثقفين التونسيين الحاليين فى مجالات متعددة لا ينشغلون إلا بما يؤمنون بإنه القضايا الحقيقية الجديرة ببحث العلوم الاجتماعية والإنسانية.

والفضاءات المتنوعة التى سرت فى ثناياها أفكار وكتابات الأستاذ ليست فقط العلوم الإنسانية والاجتماعية بمعناها الذي أخذناه عن الغرب ولا العلوم الإسلامية والقرآنية التى أسهم فيها المغاربين بقدر ما أسهم فيها المشارقة، بل أنشغل الأستاذ بهذا الفضاء الذي يمكن أن يطلق عليه التثاقف، أو الحوار الحضاري، أو العيش سوياً. وتلك مسألة نريد أن نعالجها من منظور "السياسة الثقافية" و"إدارة المعرفة" وهو ما ينطبق من وجهة نظرنا على جهد "الأستاذ" بوحديبة.

تجده ببشاشة مفعمة بالود يطالعك باستمرار فى مكتب كلاسيكي فى قصر تاريخي على ضفاف المتوسط فى قرطاج، مركز إشعاع حضاري معروف جيداً للباحثين والمثقفين العرب والأوربيين، زاره بعضهم أكثر من مرة، استمع فيه وناقش وتحدث، ألقى ببحثه أو أسهم بتعليقاته داخل جدران هذا المكان الدافئ التى لا تستطيع أن تقاوم مشاعر الألفة والحميمية التى تحتضنك فى لحظة يمتزج فيها الفكر بالتاريخ فتدرك أنك فى بيتك فى قلب تونس النابض وفكر قرطاج المتلألأ. لكننى أصدقكم القول شعرت بهذا وأكثر منه، رأيت وجه تونس الإنساني، الذى فسرته فى البداية على أنه ذو توجه أوربي فرانكوفوني، لكنني لأسباب كثيرة أؤكدها عن قناعة الآن هى أننى لا أستطيع أن أزعم هذا الزعم السابق، بل أؤكد أنه فى هذا البيت، بيت الحكمة تم الاحتفال بابن رشد وابن خلدون وابن الجزار ومن المعاصرين الطاهر بن عاشور وسالم بوحاجب ومحمد سويسي ومن العرب هشام

شرابي ورشدي راشد ومن الفرنسيين بول ريكور وأقيمت نـدوات متعـددة مشتركة بين هذه المؤسسة التونسية العريقة وجمعيات ومؤسـسات علميـة وثقافية من بلدان وحـضارات عربيـة وإسـلامية وأوربيـة، مـصريون وسعوديون وإيرانيون وأسبان وألمان وغيرهم. تناقشوا فى قضايا: التنـوير والتسامح وتجديد الفكر العربي، النقد الأدبي ودوره فى المجتمعات العربية، الحداثة وتجديد الفكر الديني، تجديد الدراسات العربية الأندلـسية، التعريـب وإحياء العلوم العربية.

وكان انشغال بيت الحكمة القيراوني مثـل بيـت الحكمـة البغـدادى بالترجمة باعتبارها الوسيلة الفعالة لتلاقي الحضارات. ثوابت تتكرر وتتأكد هى: النقد والتنوير، اتجاه "القيم إلى أين"؟، مفاتيح القرن الحادي والعـشرين توضح وجهاً جديداً إنسانياً حضارياً لتونس، ليس هو الوجه السلفي بل هـو الإسلامي المستنير، وليس هو الوجه العرقي الأثنى القومي الضيق بل هـو الوجه العربي التجديدي وليس هو الوجه التابع للغرب بل النـد، المـشارك، الذى يتسع للغيرية.

ثانياً: الوجه التونسي العربي الإسلامي الإنساني:

اهتم بوحديبة بدوائر أربعة أساسـية: تونـسية وعربيـة وإسـلامية وإنسانية. تتسع الدائرة الأولى للفكر والثقافة فى تونس سواء فى الماضي أو الحاضر، وتمتد الدائرة العربية للمشرق والمغرب ولا يحد الدائرة الإسلامية اختلاف المذاهب وتنأى البلدان وتشمل الدائرة الإنسانية ثقافات وحـضارات العالم المختلفة لا تتوقف عند الثقافة الغربية الحديثة الفرنسية أو الإنجليزيـة بل تشمل الثقافة الألمانية والأسبانية وسوف نعرض للدور الذى نهـض بـه بوحديبة فى بيت الحكمة فى هذه الدوائر الأربعة.

أهتم أولاً بالفلاسفة والعلماء التونسيين ومن ارتبطوا بتـونس قـدماء ومعاصرين يظهر ذلك على سبيل المثال فى نشر أعمال أحد أقطاب مدرسة القيروان الطبية، أحمد بن الجزار، حيث أصدر ١٩٩٩ كتابه "زاد المـسافر وقوت الحاضر"، كما أصدر أيضاً فى سلسلة تحقيق النصوص كتابه "وفنون الطيب والعطر"، وهو موضوع اهتم به بوحديبة نفسه وأن كان يشير لنا أن ابن الجزار فى هذا الكتاب أظهر جانب آخر يتصل بالقيمة الطبيـة للطيـب والعصر فى الناحيتين البدنية والنفسية ورغم هذا الاهتمام بتراث ابن الجزار فإن بوحديبة يشير إلى أنه والتراث الطبي التونسي عامة مازال فى حاجـة إلى البحث والمساءلة والتحقيق[١].

ومن تحقيق التراث الطبي إلى التعريب وإحياء العلوم العربية يحتفـل بيت الحكمة بتكريم أحد أعلام الفكر التونسي هو الأسـتاذ الـدكتور محمـد سويسي "أحد رواد الفكر العلمي المعاصر ببلادنا"، عمـل علـى التنقيـب والبحث من أجل إحياء التراث العربي الإسلامي فى مجال العلـوم العقليـة واعياً أن المعقل الثقافي، هو آخر المعاقل فى حـضارتنا... ولا غرابـة أن تكون أطروحته لنيل دكتوراه الدولة مـن جامعـة الـسربون حـول "لغـة الرياضيات عند العرب" يقول بوحديبة فى تقديمه لأعمال هذه الندوة تكريماً لمحمد سويسي: "وعلى قدر اشتغاله بمبحث المـصطلحات العلميـة باللغـة العربية سعياً إلى الارتقاء بهذه اللغة وجعلها قادرة على مواكبـة العـصر". ويشير إلى محمد سويسي وثلة من الرواد: قوشه، المسعدي، محجـوب بـن ميلاد والمدرسة الصادقية ودورها الثقافي وأن ما زرعه هؤلاء الرواد ومـا يزرعه تلاميذهم يمثل ميزة عظيمة للثقافة التونسية التى لم يتوقف نبعها ولن يتوقف عطاؤها[٢] تدور هذه الندوة أيضاً حول تاريخ العلم العربي وتتوقـف عند واحد من أهم أعلام تاريخ العلوم العربية فى تونس ويمثل موضوع هذا

الندوة محوراً أساسياً من محاور سياسة بيت الحكمة. وبعد أقل مــن شــهر على الندوة المهداة إلى الدكتور محمد سويسي نجد الاحتفاء بأحــد الأعــلام التونسيين الذين قدموا خدمات جليلة وأن لم يأخذوا نصيبهم من الاهتمام فى فكرنا المعاصر رغم ما قدمه لثقافتنا العربيــة الإســلامية التونــسية مــن مساهمات هو الشيخ سالم بوحاجب. يتعاون وبوحديبة ممثلاً لبيــت الحكمــة ورمزاً للثقافة فى تونس مع الجمعية التونسية للدراســات والبحــوث حــول التراث الفكري التونسي، لإنصاف الشيخ سالم بوحاجب بتخــصيص يومــاً دراسياً حوله مثلما تم مع الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشــور لننــصف التونسيين اعتقاداً منا أننا إن لم نتكلم عن التونسيين فلن يتكلم عنهم أحــد(٣). ولا تعنى عبارات بوحديبة السابقة أى شوفينية أو تعصب لعلماء تونس، بل تشير إلى ضرورة العناية بالثقافة الوطنية وهى تطبيق لما أكد عليــه فــى دراساته الاجتماعية من ضرورة قيام علم اجتماع وطني وهو أكد عليه أنور عبد الملك فى مصر فيما أصدره تحت عنوان دراسات فى الثقافة الوطنية.

لا يفتقر اهتمام بوحديبة على العلماء التونسيين فقط بــل يمتــد هــذا الاهتمام ويتسع ليشمل العلماء العرب المعاصرين ويمكن أعطى مثالين على ذلك بكتابين صدرا "عن" "ول" الأول، عن هشام شرابي العربي الفلــسطيني صاحب "صور الماضي"، "الجمر والرماد" والنقد الحضاري الذى ظل أستاذاً بجامعة جورجيان لما يقرب من نصف قرن.

يمثل هشام شرابى الفكر العربي بعمقه وحيويته ومأساته، امتزج فــى كتاباته الجانب الأكاديمي التحليلي المؤسس على النظريات الحديثة فى العلوم النفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية، بالنزعة الذاتية النابعة مــن التجربــة الخاصة التى زادتها الهجرة المادية والهجرة الفكرية ثراء، جعلها تعبر عــن

هموم المثقف العربي والمجتمع العربي من خلال رؤية اتسمت بالعمق والجرأة والإثارة واتجهت إلى إزاحة الستار عن المسكوت عنه ووضعه فى دائرة البحث والنقد. الحقيقة أن كثير مما كتبه بوحديبة عن شرابي، ينطبق فى نفس الوقت على بوحديبة نفسه حيث تظهر جهوده الأكاديمية فى أبحاثه الاجتماعية ونزعته الذاتية النابعة من تجربته الخاصة فى كتابه "ثقافة القرآن" والرؤية التى تتسم بالعمق والجرأة والإثارة فى كتابه "الإسلام والجنس" حيث اتجه إلى إزاحة الستار عن المسكوت عنه ووضعه فى دائرة البحث والنقد(٤). يواصل بوحديبه حديثه عن شرابي بنفس ما أريد أن أكتبه عنه، وصفاً ينطبق عليهما معاً كما في قوله:

كان يستهدف من خلال تجربته الشخصية ومسيرته العلمية تغيير الواقع العربي بتحليله والكشف عن المواضع المعتمة فيه وصولاً إلى إعادة وعينا به باعتبار ذلك نقطة ارتكاز أساسية وضرورية لتغييره ودفعه إلى الأفضل.

لقد كان هشام شرابي الذى أشرف بوحديبة على تنظيم ندوة مهداة إليه روحه هى ندوة "التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي" فبراير ٢٠٠٥ وأصدر مجلداً تذكارياً تحية إليه" يروم فى نهاية مطافه الفكري والإبداعي إرساء خطاب يتجه إلى تغير الواقع من خلال تحليل الواقع وإعادة وعينا به". وفى هذا الإطار اندرجت جل أعماله التى اتسمت بالجرأة اللازمة "للنقد الحضاري" الذى استوجب "خلخلة" الخطاب السائد إلى درجة التقويض أحياناً وقد أراد "بيت الحكمة" من إقامة ملتقى حول هشام شرابي وتدارس أفكاره أن يوفر الإطار لتلاقي المثقفين العرب (مشرقاً ومغرباً) وربط الصلة بينهم من خلال التحاور فى هموم الثقافة العربية ذلك اللقاء والصلة والحوار هم

أساس السياسة الثقافية التى نتحدث عنها. وهناك هدف يظهر لنا جليا يحـــدد لنا مقوماً من أهم مقومات هذه السياسة، إلا وهو إرساء خطاب يتجـــه إلـــى تغير الواقع من خلال ربط الصلة والحوار بين المثقفين.

والمثال الثانى هو تكريم جهود رشدى راشد المـــصرى مـــؤرخ العلـــم العربى. حيث قام المجمع بالتعاون مع كرسى اليونيسكو للفلسفة فـــى تـــونس بتقديم ترجمة بالعربية لثلاث دراسات له بالفرنسية تتعلق الأولى بتاريخ العلوم بين الفلسفة والتاريخ، وهى بمثابة بيان فلسفي ومنهجية علمية وهى أيضا كما كتب بوحديبة "ترجمة ذاتية عقلانية" للفيلسوف مـــؤرخ العلـــم، لأن لحظـــات بحوثه التاريخية كانت فى نفس الوقت مراحل لتنسكه الفلسفي وتركز الثانيـــة على فلسفة الرياضيات فى الفترة الكلاسيكية الإسلامية يقدم فيها راشد عـــدة. نماذج من المبادلات التي قامت بين العلوم الرياضية والتفكير الفلسفي.

وتتناول الدراسة الثالثة موضوع الاحتمال الشرطي والسببية.

يقول بوحديبة مما يوضح ويؤكد على الاهتمام بالدائرة العربية لـــيس فقط بتكريم عالم ومؤرخ عربي بل الانشغال بتاريخ العلم العربـــي: "ولقـــد أردنا أن يكون هذا الكتاب تكريماً لرشدي راشد وفرصة لإطـــلاع القـــارئ على جانب من أعماله، اقتناعاً منا بأنه يفضل أن تكون أعماله هـــى التـــي تعرف به مباشرة وبلا وساطة. وبالتوازي مع إصدار هذه الدراسات، سوف ينتظم ملتقي يخصص لتاريخ العلوم والفلسفة العربية وتكـــون فيـــه جميـــع المداخلات مهداة إليه(٥).

وإضافة إلى الاهتمام بكلا من العلماء والمفكرين التونسيين والعـــرب نجد ذلك التكريم العلمي بالفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكـــور الـــذى تتلمذ عليه بوحديبة وثلة من الأساتذة العرب منهم الربيع ميمون من الجزائر

وجورج زيناتى من لبنان. وشارك فى تكريمه: فاطمة حداد وأحمد حسناوى وفتحي التريكي ومحمد مججوب وبوحديبة بالطبع الذي يحدثنا عن ذكرياته مع الفيلسوف وتأثير قراءته لمقاله "الإنسان المسالم وحضوره في التاريخ" خاصة في قضية العنف واللاعنف. وما يهمنا التأكيد عليه فيما تناوله بوحديبة من أثر ريكور على تلاميذه هو ترسيخ أمرين أثنين: الوعي النقدي وحرية إصدار الأحكام(٦).

وظهر ذلك التقدير للفيلسوف فى الندوة التى عقدت حول أعماله فى بيت الحكمة وفى تقديم ترجمة كتابه العادل وهو عمل فى فلسفة القانون والتى تقع بين السياسي والأخلاقي لتجديد أفكار القارئ فى هذه الظروف العربية الصعبة. وهى تستلزم الاحتفاء بريكور الذى يقدم بوحديبة الترجمة إليه "أستاذنا الجليل" لمزيد من إثراء إنارة الفكر العالمي وتعزيز فرص الحوار والتسامح والسلم بين الشعوب والدول"(٧).

وكما تتسع الدوائر السابقة وتنتقل من تكريم العلماء إلى مناقشة القضايا المعرفية التى شغلوا بها من جهة وتربط الدراسة المنهجية للتراث العلمي العربي والسعى لإحيائه من جهة ثانية للتحقق التواصل بين الثقافة الوطنبة والفكر الإنساني من جهة ثالثة فأنها لا تكتفي بالحوار بين الماضي والحاضر، بل تسعى لاستشراف المستقبل، ذلك فضاء أرحب يمثل محاور آخر من محاور السياسة الثقافية التى نتناولها.

ثالثا: مفاتيح القرن الحادئ والعشرين:

يتابع بوحديبة الجهود التى تقوم بها منظمة الثقافة الدولية اليونيسكو ويتعاونا معاً فى تهيئة المثقف العربي للثقافة الإنسانية التى تتمحور حول قضايا الغد. ويتمثل ذلك الجهد فى نشر عدة أعمال حول القيم الجديدة التى

تشغل العلماء فى القرن الذى نحن على أعتابه وتسهم الترجمة بنصيب ملحوظ فى هذا السبيل ويمكننا أن نعطى نموذجين لذلك أولهما ما تخذناه عنواناً لهذه الفقرة مفاتيح القرن الحادى والعشرين.

وهو الكتاب الأول من سلسلة "الترجمات الكبرى" صدر عن اليونيسكو ٢٠٠٠ ويجمع دراسات متنوعة ذات "غاية إنسانية واحدة" لعلماء اجتمعوا متعاونين على فهم أهم القضايا المطروحة التى ما فتئت تمثل تحديات قصوى لا مناص للإنسان من التصدى لها صوناً للإنسانية من أخطار توشك أن تفاجئنا بما لم نتوقعه قط. أنه كما يقول بوحديبة كتاب "رؤيوي مستقبلي ينطلق عبر مسارات معرفية متآلفة – من تقييم راهنية ما نعيشه من تغيرات إلى استشراف آفاق أرحب من النعاون والتسامح والحوار المتواصل المتكافئ بين الشعوب والدول بالخصوص(٨).

ويتكون هذا العمل من خمسة فصول، الأول استشراف وحيرة يطرح سؤال أى مستقبل للمستقبل؟ والثانى مستقبل الجنس البشري مستقبل المعمورة، نحو إبرام عقد طبيعي: عن السكان من التفجير إلى الانفجار من الداخل، التكنولوجيات الأحياء: نحو أفضل العوالم، العلم فى مواجهة الأعراض المستفحلة، التلوث الكيميائي والتلوث اللامرئي، الطاقة البديلة، القابلة للتجديد، غير الملوثة. الفصل الثالث أقاليم جديدة للثقافة، تعددية وتربية، نحو عقد ثقافي، نحو تصادم الثقافات أو نحو تهجين ثقافي، أى مستقبل للتراث، الحدود الجديدة للتربية، نحو مجتمع اللامادي والرابع لنتعلم العيش معاً نحو عقد اجتماعي جديد، يناقش قضايا أى ديمقراطية للمستقبل أى مستقبل لحقوق الإنسان، أية طفولة فى القرن الحادي والعشرين غدا للنساء نحو الميز الحضاري، أو نحو عمر جديد للمدنية والخامس العالم

والعولمة، نحو عقد أخلاقي ويطرح قضايا الثورة الصناعية الثالثة والعولمة. نحو صيغة جديدة للتنمية ونهاية الفقراء، أفريقيا قارة المستقبل. وهى القضايا التى تشغل المنظمة الدولية والتى طرحتها فى مواثيقها عن حوار الحضارات. وهو عمل ضخم إعداد جيروم بنيدى(٩) الذى يقدم لنا بيت الحكمة من إعداده أيضاً "القيم إلى أين؟"

وهو الحلقة الثانية من محاورات القرن الحادي والعشرين تميزت بالسعى إلى إعادة تحديد وبلورة قيم المستقبل وأفضت إلى صدور هذا الكتاب بالفرنسية سنة ٢٠٠٤. وهو يتكون من أربعة أقسام، الأول بعنوان الكتاب نفسه وهو القيم إلى أين؟ وبه دراسات لكل من جياني فاتيمو وجان بوديار وبول ريكور واركون وادجارموران وجوليا كريستيفا والثانى عن العولمة والتكنولوجيات الجديدة والثقافة ويضم كتابات لبول كينيدي وجاك دريدا وميشال سير والآن تورين والثالث نحو عقود اجتماعية جديدة والرابع العلوم والمعارف والاستشراف ويضم أعمالاً لبعض من ذكرناهم وآخرين مثل جاك ديلور وفاي شونغ وجيروم بيندي ومصطفى طلبا وهاله الباجي وجان تستار ، ترين خوان توان.

وهو كتاب كما كتب بوحديبة فى تقديمه له جليل القدر تضمن منتخبات من الآراء التى طرحت فى حلقة "محادثات القرن الحادي والعشرين" التى جمعت فى جلساتها شخصيات علمية أو فكرية أو إبداعية أو من أصحاب القرار ذوي الشهرة العالمية، الوافدين من جميع البلدان والذين تحدوهم الروح الاستشرافية المتعددة الاختصاصات(١٠).

ويدور فى هذا الإطار كتاب جورج بالانديه G. Balandior متحضروز ، على ما يقال Civilies diton وهو عمل يقترب أكثر من اهتمام

وتخصص بوحديبة العلمي يضم جملة من الأبحاث والدراسات التى توجت حياة كاملة خصصت للعلاقات بين البلدان المصنفة والبلدان الأخرى تحمل رؤية بالانديه الجريئة للتخلف، التى غيرت نظرة العديد من المفكرين فى الغرب وآسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية "للتنمية" و"التخلف" و"العالم الثالث". ومثل ريكور فإن بالانديه من ابرز الأساتذة الذين كونوا أجيالاً من الاجتماعيين التونسيين فى السربون وتونس ويضم كتابه - الذى حرص بوحديبة على نشر ترجمة عبد الرازق له - مساهمات جامعية ملتزمة بأتم المعنى تمثل اليوم منعرجاً فى النظريات الأناسية[١١].

ولا يقتصر اهتمام بوحديبة وبيت الحكمة على نقل النصوص الفلسفية والدراسات الاجتماعية عن الفرنسية فقط كما أشرنا، بل أن هناك توجها للثقافات المختلفة وفى هذا الإطار يقدم "إطلالات على الأدب المعاصر الناطق بالألمانية". وذلك لملاحقة المعرفة التى تتقدم بسرعة فائقة مما يوسع الهوة بينا وبين الغرب أكثر فأكثر، رغم الجهود المبذولة هنا وهناك.

يقول: أصبح من الضروري البحث عن مقاربة جديدة تضمن للقارئ العربي الإحاطة الكافية بالمخزون الثقافي الغربي والإنساني عامة، لا عن طريق عروض ودراسات قد تكون أهميتها محدودة، بل عن طريق ترجمة النصوص الأصلية. ولتحقيق هذا الهدف، اتجهت نيتنا إلى إصدار سلسلة: "إطلالات على الفكر الغربي المعاصر". وإذا كانت هذه هى الخطة العامة التى حددتها سياسة بوحديبة الثقافية فإنه فى هذا العمل اكتفى كمرحلة بمقتطفات موسعة، مشفوعة بشروح وتعليقات. تتعلق بالأدب المعاصر الناطق بالألمانية (١٩٤٥-٢٠٠٢)[١٢].

رابعاً: الحوار والتسامح والغيرية

وضمن فعاليات بيت الحكمة نظم بوحديبة عدة لقاءات بالاشترات مع مراكز وجمعيات علمية عربية وأوربية نذكر منها ندوة التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربية التى عقدت بالاشتراك مع جمعية الفكر العربي المعاصر بمصر فى فبراير ٢٠٠٥.

واختيار "التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي" محوراً لهذه الندوة كان تحية لروح هشام شرابي وبحث فى نفس الوقت لأحد أهم أهداف الفكر العربي المعاصر. فالتنوير والتسامح من القضايا الجوهرية التى هى فى حاجة دائمة إلى البحث والمساءلة وإن كانت تجد جذورها البعيدة فى الفكر العربي منذ بداية تشكله.

يؤصل بوحديبة للتنوير والتسامح مشيراً إلى التجربة العربية الإسلامية مع الحضارات المعاصرة لها والسابقة عليها رابطاً بين الدائرتين الإسلامية والعربية. كتب يقول: "لقد إنبني هذا الفكر على التنوير والانفتاح على الآخر الثقافي والإيمان أن المعرفة موزعة على عقول الجماعة البشرية، ورسالة النبي (ص) ترنو إلى التنوير وإخراج الإنسانية من الظلمات"[١٣].

وهذا لن يتأتي إلا من خلال السبيل التى أكد عليها بوحديبة إلا وهى التواصل والحوار، للنظر فى هذه القضايا فالاحتفاظ بقيم التنوير والتسامح يحتم النظر فيهما فى كل وقت. على هذا الأساس تنعقد هذه الندوة فى إطار لقاء بين الفلاسفة التونسيين والفلاسفة المصريين باعتبار أن الفلسفة العربية تقدم الآن أحسن الخدمات للنهوض بالتسامح ولإحلال التنوير مكانة بارزة فى المشهد الثقافي العربي. وربط الصلة بين هذه النخبة عبر التحاور فى هموم الثقافة العربية وقضايا المجتمع العربي، هو ما يؤشر على دخولنا

الفعلي فى عصر التنوير العربي.

وأيضاً وفى إطار الحوار بين المثقفين العرب أقيمت ندوة النقد الأدبي ودوره في المجتمعات العربية. تلبية لما ظهر في السنوات الأخيرة من اتجاهات "بوحديبة" أصبح بمقتضاها النقد يتجاوز التقيد بالموروث أو التعامل معه تعاملاً وظيفياً أو انتقاءه أو تفكيكه طبقاً لاتجاهات عديدة ومختلفة. وإيماناً بأهمية هذه القضايا، خصصت هذه الندوة للنقد سواء الأدبي أو الفني أو الفلسفي بالاشتراك مع عدد من المثقفين من أجل السعوديين الحوار في هذه القضايا.

الدراسات النقدية فى المملكة العربية السعودية قطعت أشواطاً، حيث تناول الباحثون هناك النهضة الأدبية والثقافية والعلمية بالدرس، تماماً مثلما تناول الباحثون التونسيون الإبداع فى شتي مظاهره بالدرس والتنقيب، كما يشير فكان لابد من إجراء هذا الحوار وهو حوار نرجو أن يكون مثمراً وأن يتواصل فى المستقبل[١٤].

تعدد اللقاء وتجدد الحوار بين المثقفين فى تونس مع المثقفين الأسبان فى ندوة "تجديد الدراسات العربية الأندلسية" وهو لقاء وحوار يمثل بالنسبة لبوحديبة لحظة فرح كبرى لحظة اجتماعنا مرة أخرى التونسيين والإسبانيين لنسعد، لا باستعادة الذكريات حول الأعمال مشتركة، بل للتحدث عن المشروعات المستقبلية.

لنقرأ سطور من مقدمته لهذا اللقاء لنرى عراقة وعمق ومتانة هذه الصلة إن العلاقات بين الإسبانيين والتونسيين عريقة جداً وعميقة جداً ومتينة جداً، لا على الصعيد الثقافي أو الاقتصادي فحسب، بل مستوى الحياة اليومية. يقول: "لقد جمعنا الماضي بحلوه ومره، لكننا استطعنا تجاوز

صعوباتنا وتمكنا من إيجاد الرؤي المشتركة التى تسمح لنا بإثراء حاضرنا ومستقبلنا بعدة اهتمامات ترتكز على قيم عميقة التجذر فى أنفسنا(١٥).

ويؤكد على القول إن حضارة الأندلس ليست وراءنا بل أمامنا، لأنها حلم يلاحقنا دائماً، ولئن كنا نحتاج فعلاً إلى الذكرى لتحقيقه، فإننا نحتاج أكثر إلى السعى والعمل يداً فى يد. ويشير إلى دور بيدرو مارتيناز مونتافاز، الذي أدى أجل الخدمات لحوار الثقافات خاصة اللقاءات التونسية الإسبانية. وميكال دى إيلزا الذي أرسى فى الجامعة التونسية أسس تدريس اللغة الإسبانية، ومحمد سويسي الذى عمل انطلاقاً من الماضي الثقافي والعلمي، على أن يصبح الفضاء المتوسطي فضاء تبادل مشترك وأن يواصل المثقفون التونسيون والإسبانيون مسيرتهم التى بدأوها منذ قرون طويلة(١٦).

ويتواصل الحوار ليس فقط بين العرب وأنفسهم، ولا بينهم وبين الأوربيون لكن أيضاً بين العرب والإيرانيون فى إطار الدائرة الإسلامية وحول موضوع من أهم المواضيع فى الوقت الحاضر وهو "تجديد الفكر الديني، الفرص والتحديات". وإيران حضارة عريقة وثقافة مكينة منذ قرون، وبدأت حديثاً – كما بدأنا فى الوطن العربي – تعيد النظر فى إشكاليات الإسلام من الناحية الفكرية، باعتبار أن المخزون الثقافي، والموروث الفكري الإسلامي يمثل زاداً من واجبنا أن نجنده لمجابهة التحديات الجديدة.

يدرك بوحديبة صاحب "ثقافة القرآن" هذه القناعة جيداً كما يدرك أيضاً أننا نعيش الآن فترة من أصعب فترات تاريخ الحياة الفكرية فى المجتمعات العربية والإسلامية، إذ نواجه تحديات لولاها لما كنا نجد أنفسنا إزاء مشاكل كان العديد منا يظن أننا تجاوزناها – وهو يستشعر أننا لم نعط فى لعقود

الأخيرة للشأن الثقافي عامة، وللتفكير الديني والفلسفي خاصـــة حظـــه فـــي حياتنا اليومية.

وهو يعى ضرورة طرح قضايانا للنقاش وإلا ننشغل بقضايا تبعدنا عن مشاكلنا الملحة التى تواجهنا والتى تفصلنا مسافات شاسعة عن حضارة اليوم حيث نجد أنفسنا اليوم أمام قضايا خطيرة جداً لم تتـــوفر لهـــا بعـــد حلـــول مرضية أو مقنعة. فكأنما القضايا الأساسية التـــي طرحـــت منـــذ القـــرنين الماضيين لا تزال مطروحة على ساحتنا الفكرية. يقـــول: "فكـــأن المـــسيرة كانت بطيئة أو ربما متقهقرة، قياساً بتسارع تقـــدم الحـــضارات الأخـــرى وتراكم الإشكاليات والقضايا على النطاق الـــسياسي والفكـــري والأخلاقـــي والحضاري. لقد أصبحت الحاجة ملحة لإعادة النظـــر فـــي هـــذه القـــضايا وتدارسها ووضعها على محك النظر والحوار"(١٧).

أن هذه القضايا تطرح عدة تساؤلات: تمثل عند بوحديبة أساساً للحوار حول الفكر الإسلامي وهو يقدمها لنا على النحو التالي: ما هـــي الأرضـــية الفكرية التى يمكن أن يرتكز عليها الفكر الإسلامي راهناً؟ هل الحل يكمـــن فى مجرد الانخراط فى الفكر العقلاني الحديث كما نشأ فى سياقاته الغربية؟ ألم يتجاوز الفكر الغربي ذاته عدة قناعات مازال الكثيرون عندنا يعتبرونهـــا من المسلمات؟ أليس من إهدار الإمكانيات أن نقبع داخـــل مـــستويات مـــن التفكير دون أن نتقدم فيها، بمجرد الاكتفاء برد الفعل، والانـــصراف عـــن المبادرات إلا فى القليل القليل؟

يفتح بوحديبة هذا الملف من جديد، ملف الفكر وأسس التفكير، مـــسألة الحرية فى التفكير العام وفى الحياة اليومية، مسألة حقوق الأقليات وحقـــوق المرأة فى المجتمعات العربية الإسلامية، قضية الحد الفاصل بين مـــا هـــو

كوني إنساني وما هو ذاتي وخصوصي، مسألة العلمانية واللائكية.

أن هذه الجرءة بالنسبة للمسئول عن الثقافة فى تـونس تتمثـل فيمـا اقتحمه وما طرحه من أسئلة حول تلك القضايا يقول:

كيف نحدد هذه الخطوط الفاصلة، وهل يمكن أن نجد ضمن مكتـسبات الفكر الإسلامي ما يساعدنا على ذلك؟ وعلى أى أسـس يمكـن أن نرتكـز وضمن أى شروط؟ ما هى قواعد التفكير والتسيير الجماعيين؟ هـل للـدين قول فى هذه الأمور، أم هو مجرد أمر خاص وفردي؟

إن التحديات التى تعترضنا مازالت قائمة كما يقول لأننا فرطنـا فـى الفرص، حتى صارت مجتمعاتنا العربية الإسلامية مسرحاً للفرص الضائعة. نحن نحوم فى دائرة الشعارات والحلول اللفظية، ولا نأتي بحلول تتماشي مع ما يتطلبه المجتمع الحي، ليجدد نفسه، يهدف بوحديبة المثقـف الإصـلاحي تاكيد إلى الثقة بالنفس من جهة، القدرة على الانفتاح والتواصل مع الآخـر بتبصر وحكمة من جهة ثانية[١٨]. ويريد بوحديبة من هذه النـدوة أن نفـتح آفاقاً جديدة للنظر والفهم.

فالتجربة الإيرانية تجربة غنية وجديرة أن تقارن بالتجربـة التونـسية التي تشكلت فى سياقات حضارية وفكرية وسياسية مغايرة ومتسمة بالهدوء والجرأة فى آن واحد. فلنا فى تونس تجربة فى تجديد الفكر الديني تناولناها بالدرس فى بيت الحكمة وسنعود إليها فى مناسبات لاحقة.

ونختتم تحليلنا لهذه العينة من نتائج الجهود التى يقوم بها بوحديبة فـى إطار السياسة الثقافية فى بيت الحكمة التى تسعى إلى إبداع حوار موسع فى إطار من الحرية والتسامح هو يهدف إلى إقامة تياراً من المبادلات الفكريـة

فى أعلى مستوى بين رجالات الثقافة والأساتذة التونسيين والعــرب وبــين نظرائهم الوافدين من البلدان الغربية. ولقد سمحت ملتقيات قرطاج الدوليــة بخلق فضاء من الحرية الفكرية فى بلادنا وتمكين جميــع التونــسيين مــن فرصة التعبير عن شواغلهم الكثيرة والتعرف من خلال زملائهم الأجانــب على حصيلة الإنجازات الكبــرى فــى مجــالات العلــم والثقافــة والآداب والفنون(١٩).

فى ندوة من الندوات الملحة التى توضح توجهات الــسياسة الثقافيــة لبوحديبة طرحت قضية "الدولة ومواطنوها" مارس ٢٠٠٥ إشكالية صــارت هامة بل أساسية، وهي إشــكالية المواطنــة أو إن شــئتم قــضية الانتمــاء السياسي. يرى بوحديبة فى تقديمه لها "أننا نجد أنفسنا اليوم أمــام انقلابــات ضخمة تجعل المواطنين يواجهون مؤسسات يغلب عليها الطــابع القــانوني والشكلي وتعتمد على ضمير المواطنين ومشاركتهم. والدولة كما يقول ليست كل شيء ولا تقدر على شيء إذا انعدمت فيها مشاركة المواطنين، أننا هنــا بإزاء قضية أساسية هى قضية المجتمع المدني التى صارت أكثــر إلحاحــاً الآن حين تناقش علاقة الدولة بمواطنيها". مما أدى على ظهــور تغيــرات هامة تتعلق بالدولة فى العالم المعاصر، مما دفع إلى طرح القضية للنقــاش على المستوى الفكرى والفلسفي وليس المستوى السياسي انطلاقــاً مــن أن اقتحام المجتمع المدني والتغييرات الحاصلة فى الإطار الــوطني والــدولي، ونهاية الأسطورة حول سيادة الدولة المطلقة، واندثار هذه السلطات الوسيطة التى لا تمارسها إلا جماعات الضغط أو المؤسسات مثل النقابات والأحزاب، كل ذلك أخذ ويتغير تغييراً جذرياً.

وعلى فإننا نجد الأستاذ بوحديبة يطرح عدة أسئلة أساسية تمثل محاور

القضايا موضوع النقاش فى هذا مثل: ما هى أهمية هذه التغييرات؟ إلى أين نسير؟ كيف يمكن اليوم لمواطن أكثر تربية وأكثر وعياً بأدواره أن يشارك مشاركة إيجابية – وأحياناً بواسطة المقاومة السلبية وحدها – فى مجهود التنمية؟

ويهمنا اشارة إليه ليس فقط فتح مثل هذه الملفات حول الإسلام اليوم، والدولة اليومية، بل هذه النوعية من الأسئلة التى تحمل فى داخلها من الدلالات يتجاوز ما يظهر من ألفاظها وسطورها التى مرت أمام أعينا الآن لكنها لن تمر سريعاً عبر تاملنا لها. تلك ملامح عامة لما أسميناه أداة المعرفة وسياسة الثقافة التى تعيدنا إلى المسألتين التى طرحناهما فى صدر هذه الدراسة حول العلاقة بين هذه الفاعلية الثقافية والتوجهات الفكرية للأستاذ.

الهوامش

(١) ابن الجزار: كتاب فى فنون الطيب والعطر، تحقيق د. الراضي الجازي ود. فاروق العسلي، المجتمع التونسي للعلوم والأدب والفنون تقديم د. عبد الوهاب بوحديبة رئيس المجمع. وهذا العمل مثال للجهود المختلفة التى يقوم بها المجمع فى تحقيق التراث التونسي العلمي متمثلاً فى أحد أقطاب مدرسة القيروان الطبية.

(٢) التعريب وإحياء العلوم العربية، فعاليات الندوة المهداة إلى الأستاذ الدكتور محمد سويسى (قرطاج نوفمبر ٢٠٠٥).

(٣) الشيخ المصلح سالم بوحاجب وإشكاليات العصر، فعاليات اليوم الدراسي المنتظم بيت الحكمة ٢٧ جانفى ٢٠٠٦ ص٩.

(٤) تحية إلى روح هشام شرابي مختارات من مؤلفاته ودراسات لباحثين عرب حول فكره وأعماله، بيت الحكمة، تونس ٢٠٠٠، شارك فيه كل من: محمد التركى، على حمية، الزهرة بلحاج، عبد العزيز بومسهولي، خالد قطب، محمد الكحلاوى،

احمد عبد الحليم عطية، مجدى الجزيرى، سلام إبراهيم.

(٥) رشدى راشد: فى تاريخ العلوم، دراسات فلسفية، تعريب الأستاذ حـاتم الزغـل. المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، كرسى اليونيسكو للفلسفة، تونس ٢٠٠٥ ص٧-٨. والإهداء: إلى الأستاذ الجليل الدكتور رشدى راشد تحية لأعماله الرائدة فى خدمة العلم والمعرفة العربية والإسلامية.

(٦) عبد الوهاب بوحديبة: ذكريات، أوراق فلسفية، العدد ٨ عدد مخصص للفيلسوف ريكور، أنظر عرض عبد السلام طويل للكتاب الذي أصدره بيت الحكمة "حـضور بول ريكور قرطـاج ٢٠٠٣ Pressence de Paul Ricoeur، أوراق فلـسفية ص٧٩.

(٧) بول ريكور: العادل تعريب فريق بتنسيق فتحى التريكى، بيت الحكمـة، قرطـاج، تونس ٢٠٠٣.

(٨) جيروم بيندى [المحرر] مفاتيح القرن العشرين تقديم كويشيرو ماتسورا، تعريـب حمادى الساحلي، عبد الرازق الخليوى، سعاد التريكي، اليونيسكو وبيت الحكمـة، تونس ٢٠٠٣.

(٩) المصدر السابق، المقدمة، ص٧-٨.

(١٠) جيروم بيندى: القيم إلى أين؟ ترجمة زهيـدة درويـش جبـور وجـان جبـور. منشورات اليونيسكو وبيت الحكمة تونس ٢٠٠٤، المقدمة ص٧.

(١١) جورج بالانديي، منتصرون على ما يقال، تعريب عبد الـرازق الخليـوى، بيـت الحكمة، ٢٠٠٤ التصدير ص٥-٦.

(١٢) منير الفندرى [محرر]: إطلالات على الأدب المعاصر النـاطق بالألمانيـة الجـزء الأول.

(١٣) بيت الحكمة التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي: فعاليات الندوة المهداة إلـى روح المفكر العربي هشام شرابي ٨-١١ فبراير ٢٠٠٥، ص٦.

(١٤) بيت الحكمة: النقد الأدبي ودوره فى المجتمعات العربية، فعاليات الندوة المنعقـدة بيت الحكمة ١٤-١٧ مارس ٢٠٠٥.

(١٥) بيت الحكمة: تجديد الدراسات العربية الأندلسية: فعاليات الندوة المنعقـــدة ٢ – ٥ جوان ٢٠٠٤.

(١٦) المصدر السابق ص٨-٩.

(١٧) بيت الحكمة: الحداثة وتجديد الفكر الديني الفرص والتحديات، وقائع الندوة التـــي انتظمت يومى ١٠-١١ مايو ٢٠٠٥.

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) الدولة ومواطنوها: المسؤوليات الجديدة وإعادة توزيع الأدوار، وقـــائع الـــدورة التاسعة لأيام قرطاج الدولية ١-٥ مارس ٢٠٠٥، ص٧.

(٢٠) المصدر السابق، ص٨.

عبد الوهاب بوحديبة العالم والمثقف

على الشنوفي[*]

من الصعب الإحاطة بإنتاج عبد الوهاب بوحديبة وهو الشاهد والفاعل البارز في الإنسانيات في تونس كما يدل على ذلك عطائه المتواصل منذ الستينيات إلى اليوم في شتى ميادين علم الاجتماع ومختلف مجالات الثقافة العربية، الإسلامية والفلسفة، لذا سأقتصر في مقاربتي لفكره على دراسة بعض جوانب تداخل العالم والمثقف في شخصه اعتماداً على بعض عينات من أعماله ومواقفه وتطلعاته.

وستكون محاولتي مستهلمة من أوكد مطامح الفكر عنده وعلى رأسها المزاوجة بين مقتضيات البحث اىعلمي الموضوعي الصارم وضرورة توظيفه في صميم الفعل الاجتماعي والحضاري من جهة وبين هذين المنزعين ومناصرته لقضايا إنسانية مختلفة على الصعيدين الإقليمي والعالمي، من جهة أخرى.

أما المظهر الأول من التلازم فهو ذاك الذي طالما ألح عليه بوحديبة سواء كان ذلك ضمن بحوثه الميدانية أو في معالجاته لقضايا علم الاجتماع بعامة.

فمنذ "بحثا عن القيم المفقودة"[1]، نقرا في المدخل وهو بعنوان: "من أجل علم اجتماعي مناضل": "لقد حان الوقت في تونس أن تتخلص العلوم الإنسانية من المنحى الأكاديمي الشكلاني والقانوني، حتى تشق طريقها نحو الواقعي والتاريخي، لأنه السبيل الوحيد المثمر حالياً، على علم الاجتماع أن يطالب ويضطلع بمسؤولية المشاركة في المعركة الكبرى التى تشنها بلادنا

---

[*] أستاذ فلسفة ورئيس الجمعية الفلسفية التونسية.

من أجل حياز مكانة مشروعة في عالم جد متغير".

إنه نداء لا يخلو من الحماس من أجل "علم اجتماع مناضل" لا يكتفي الباحث المتخصص فيه بالنظر إلى واقعه وتحولاته نظرة الملاحظ المحايد والمتجرد وإنما يضع جهوده وبحوثه فى خدمة قضايا التنمية في بلد يطمح مثل سائر البلدان العربية النامية إلى التحكم في مصيره الجماعي.

وهذا ما سعى عبد الوهاب بوحديبة إلى تحقيقه فعلا في بحوثه الاجتماعية التطبيقية.

أما المظهر الثاني للتلازم بين العالم والمثقف فهو يبرز خاصة من خلال نوع آخر من الكتابات لعل أهمها تلك التى تمحورت حول قضايا إنسانية مختلفة.

وهذا ما أشار إليه عبد الوهاب بوحديبة مثلا في كلمة افتتاح الحفل الذى أقامه "المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون" تكريماً لبول ريكور، فلقد ذكر الأثر الذي خلقته في نفسه قراءته لمثال ريكور حول "إنسان اللاعنف وحضوره في التاريخ"[٢] زمن مقاومة الاستعمار قائلاً: "لقد أدركت أن المثقف هو ذاك الذي يعيش حقيقته الداخلية ويكون في الآن ذاته حاضراً في التاريخ... وأن أثر رجل اللاعنف ليس أقل أهمية من أثر رجل العنف"[٣]. وهو ما لمسه في مواقف عدة أخذها مثلا في إطار نشاطه في رابطة حقوق الإنسان في تونس وضمن المهمات الإنسانية التي اضطلع بها في الأمم المتحدة.

ويوضح لنا ذلك قائلاً: "لقد فهمت أني عندما أكون شاهداً على مظهر من مظاهر الظلم أو الاستغلال أو الإستلاب وأشهرّ به فذلك لا يقل قيمة عن العمل الملموس المباشر". يرى بوحديبة إذن أن عالم الاجتماع لابد أن

يصبح شاهداً إقليمياً على الظلم والجور وبالتالي عنصراً فاعلاً ومشاركاً بقسطه الكامل فيما يحدث على الساحتين الإقليمية والدولية.

نحن إذن إزاء تداخل ثلاثة هواجس: واجب العلم وواجب توظيف هذا العلم في بناء المجتمع التونسي والعربي عامة، وواجب مناصرة قضايا إنسانية مختلفة.

– إلا أن موقف عبد الوهاب بوحديبة لا يخلو من بعض الغموض، ذلك أن قراءة نصوصه توحي تارة بأن العلوم الاجتماعية **بطبيعة مشاغلها** تخدم قضايا التنمية والبناء الحضاري، وطورا بأن المؤهل الوحيد للإطلاع بدور العالم، المثقف الحقيقي هو **عالم الاجتماع الملتزم الواعي** الذي يمتاز بحس وطني وإنساني عميق.

فأما الفهم الأول لموقفه فهو ما نستشفه من بعض نصوصه الإبستيمية على غرار ما نجده في بحث بعنوان "العلوم الاجتماعية تتحدى نفسها"(٤) حيث يقول: "العلوم الاجتماعية بطبيعة مشروعاتها تعبر عن الرفض المطلق للإقصاء الاجتماعي"، ويوضح لنا بوحديبة هذه الفكرة في بحث بعنوان: "علم الاجتماع العربي وشروط مصداقيته"(٥) قائلاً "يستقل البحث الاجتماعي عن سواه من البحوث الإنسانية، فالتاريخ مهما عظم شأنه يعنى بالماضي باعتباره ماضياً، والفلسفة مهما عظم قدرها وارتفعت مكانتها فهي نظرية أولاً وآخراً، والاقتصاد مهما كانت خطورة استنتاجاته يبقى مع ذلك، في حدود متطلبات المادة... أما علم الاجتماع فهو يزعم كشف النقاب عن أعمق الملابسات وأعوصها.. ويصبو إلى ربط الصلة بين جميع عناصر الحياة وإعطاء معنى لكل مستويات العيش ويطمح إلى التثبت من روح المجتمع وإلى التأكد من ضمير الحضارة وتقوية الذاتية وبلورة المقومات التي لولاها

لما كانت مناعة ولا قابلية على التطوير.

أوردنا كل هذا المقطع حرصاً منا على تتبع قائمة المزايا والخصال الفائقة التي يحظى بها علم الاجتماع، في نظر بوحديبة، بل وينفرد بها وفقاً لطبيعة مشروعاته ليس إلا، وكأن واجب العلم، علم الاجتماع حصراً كاف بذاته لتحقيق كل هذه المهام السامية، (المعنى، الروح، الضمير، إلى جانب التطوير والتحكم في المصير..).

أما الفهم الثاني فهو ما يبرزه التمييز بين موقفين عند علماء الاجتماع، أحدهما يتحرك على ما يبدو في نطاق واجب العلم، والآخر يرتقي إلى مرتبة المثقف الواعي، فهل هذا يعني أن بوحديبة تخلى عن الفهم الأول ولم يعد يعتبر أن علم الاجتماع، بما هو كذلك، أي بحكم مشروعاته وبغض النظر عن موقف عالم الاجتماع، كاف بالاضطلاع بالمهام الفائقة التي ذكرها آنفا؟

يقول بوحديبة: "علم الاجتماع الواعي هو علم اجتماع داخل فى علم الاجتماع نفسه، أو بعبارة أخرى فإن المعرفة الذاتية تمثل في علم الاجتماع كنه المعرفة وشرطها الضروري.."[٦]. ويلح عبد الوهاب بوحديبة على "هذا النوع الخاص" من العلاقة التي تربط بين الباحث نفسه وموضوع بحثه فكأنما المجتمع العربي يبحث عن نفسه عن طريق الباحثين ذاتهم، علم الاجتماع العربي ذاتي أو لا يكون:

نحن نرى إذن أن بوحديبة يقدم هنا تصوراً مخالفاً لما قدمه في البداية حول مزايا علم الاجتماع بصفة عامة والغايات السامية التي يحققها بحكم أبحاثه ومشروعاته ليس إلا.

فهو يرجع هذه المزايا إلى علم اجتماع خاص، وهو علم اجتماع داخل علم

الاجتماع، هو علم اجتماع واع. فمفاهيم الوعي والداخل والذاتية تضفي علـى علـم الاجتماع طابعاً "تأملياً" يجعله يفوق مجرد الخبرة العلمية والتطبيقية.

ولا ينبغي أن نفهم من هذا الموقف الثاني أن ما يقصده بوحديبة هو تجزئة علم الاجتماع بحسب الخصوصيات الحضارية والتاريخية فهو يقول: "فيما يخصنا فلقد عرضنا فى السبعينيات فكرة مفادها أن علم اجتماع التخلف لـيس إلا تخلـف علم الاجتماع"، ولذا ينادي بالحفاظ على "وحدة علم الاجتماع في نطاق الاقتنـاع الواضح بوحدة الواقع الاجتماعي رغم اختلاف الواقع التاريخي"(٧).

إن ما يلح عليه عبد الوهاب بوحديبة، عندما يقول: "يجب أن ننظـر إلى علم الاجتماع العربي من الداخل، من كياننا"(٨)، هو إذن شـيء آخـر، فكأننا نلمس في هذا النداء نبرة انثروبولوجية روسوية تعبر أهم أعمال عبد الوهاب بوحديبة، يكفي أن نستعيد آخر جملة من مقدمة كتاب الجنسانية فـي الإسلام(٩) لكي نتيقن من ذلك: "هل يغفر للإنسان الداخل أن يجعل من الذاتية الجماعية مسألة موضوعية لا يمكن له، على ضوئها إلا أن يـدخل ذاتيتـه الخاصة"؟. engager sa proper subjectivité

فالنظرة من الداخل إلى علم الاجتماع العربي تستوجب تنزيل ذاتيـة عالم الاجتماع العربي في الذاتية الجماعية قصد موضعتهما معاً ومـن ثـم تنفتح المعرفة العلمية على أفق المعنى فكأن ذات الباحـث حمالـة لهمـوم الأدوات الاجتماعية المدروسة.

ولكي نفهم مخاطر الحياد عن هذا المطلب الأساسي يبين عبد الوهاب بوحديبة أن "الكثير من الاجتماعيين العرب يبذلون جهوداً كبيرة في بحـث مسائل نظرية صرفة ويتقنون فهمها وتدقيق بعـض المـصطلحات" دون أن يضعوا نصب أعينهم أنها "ليست في الحقيقة سوى أدوات مـسح ووسـائل

تحليل يجب نقدها على ضوء الواقع الاجتماعي العربي لا نقد المجتمع العربي على ضوئها".

ويؤكد عبد الوهاب بوحديبة أن هذه النقطة بالذات تمثل نواة المشكل في منهاجية علم الاجتماع العربي، فالطابع العربي للبحث لا يتحدد بالموضوع ولا في اللغة المستعملة ولا في جنسية الباحث وإنما في نوعية صلته بمجتمعه ومدى تدرجه في فهم تلك العلاقة العضوية التي تجعل المجتمع يؤول إلى تنظير ويوحي بمفاهيم عملياته وتجعل التنظير يغير بدوره المجتمع وهو الشرط الرئيسي لوضع حد للغربة والعزلة التي يشكو منها الباحثون العرب في النطاق القومي والعالمي"[١٠].

الغربة والعزلة مسألة طالما لاحقت المفكر العربي منذ التقاء الحضارة العربية الإسلامية بالفلسفة اليونانية إلى اليوم، أما ما يعني به بوحديبة فليس منزلة الفيلسوف أو المفكر "النابت" ولا عزلة أو غربة المثقف بصفة خاصة، وإنما تحليل مظاهر الغربة والعزلة في المجتمع العربي ككل، فكم عالج سلوكيات الهروب وأشكال التعويض الوهمي في الجنسانية في الإسلام وأبرز الأزمة المزدوجة التي يعاني منها الإنسان العربي بصفة عامة، يتوقف المؤلف في الجزء الثاني من هذا الكتاب عند مظاهر الاستلاب الجماعي التي يبرز في سلوكات يومية ويحللها بوحديبة ليستقر عند بحث أزمة الجنسانية والإيمان معاً متسائلا كيف يمكن معالجة هذه الأزمة "ذلك أن المسلمين راحوا يتعلقون بالأشكال الخارجية من النشاط الجنسي أكثر بكثير من تعلقهم بالروح التي تنعشه وتحييه" وهي أزمة كان فيها نصيب المرأة فادحاً كما بين بوحديبة ذلك في فصل رائع من هذا الكتاب وهو "مملكة الأمهات" حيث يوضح أن المخرج الضيق الوحيد الذي بقي للمرأة هو

هروبها في الأمومة، أي في الإنجاب والرضاعة والتربية لحمايـــة نفـــسها، وهي حماية لا تحصل إلا على حساب خيبة نفسية وجسدية تهدد كيانها.

ويعود بوحديبة إلى مسألة العزلة والغربة في كتابه الأخيـــر: تجربـــة الغيرية في المجتمعات العربية الإسلامية[١١] مبـــرزاً "العوائـــق الخارجيـــة والداخلية التي جعلت الإنسان العربي يعيش اليوم عزلة كبرى".

هكذا نفهم مغزى مقولات "النظر من الداخل" وتلاحم ذات الباحث مع الذوات التي تشكل موضوع البحث وتقصي المعنى" من أجل دعـــم توليـــف الذات مع نفسها ومع الآخرين ومع العالم.

فبوحديبة، الذي عالج العديد من قضايا الثقافة العربية الإسلامية لم يوجه اهتمامه صوب المثقفين كمثقفين ولم تستوقفه تحاليل أزمتهم ولا شـــدته مـــسألة التزامهم، لا فقط لأن مثل هذا الكلام قد يتبدى في النهاية إلى خطـــاب أخلاقـــي وعظي أو سياسي مـــذهبي ضـــيق وإنمـــا خاصـــة لأن بحوثـــه الاجتماعيـــة والحضارية مكنته من توسيع أفق النظر إلى الإنـــسان العربـــي بـــصفة عامـــة والسعي إلى تفكيك آليات عزلته وغربته التي صارت تتفاقم اليوم حدتها.

ومن ثم فإننا لم نستطرد الكلام حول من هو المثقف وتصنيفات المثقفـــين بحسب انتماءاتهم السياسية اعتقادا منا أن ذلك قـــد يكـــون ممـــلا ودون جـــدوى حقيقية، بل ولقد يكون كمينا من المغالطات من جراء الخلط الذي يقع غالباً بـــين الخطاب السياسي، دفاعياً كان أم اعتراضياً، والخطاب الثقافي الفكري الرصـــين الذي يمتاز بالانشغال بالنقد وبالبحث عن المعنى.

إن المهم بالنسبة لنا هو أن يكون المثقف باعثاً أو باذراً لأفكار تنطبع في الزمنية المديدة وترمي إلى تجذير الإيجابي على مستوى الوعي والحياة، وهذا هو البرهان الذي يحرك جل أعمال بوحديبة كما وضحه هـــو بنفـــسه

مثلاً في خاتمة كتابه الجنسانية في الإسلام: "إن إعادة القراءة التي اقترحتها في هذا البحث تهدف إلى تغذية تفكير متوجه نحو الفعل ونحو الحياة".

فإذا كان علم الاجتماع بحكم بحوثه ومشروعاته يزخر بإمكانات تجذير الإيجابي في المجتمع فإن علم الاجتماع "المناضل" عندما يكون خاصة نابعاً من الداخل، هو أكثر تفجيراً لمطامح اجتماعية وإنسانية أكيدة.

بقي أن نتسائل في ختام هذا التقديم هل أن بوحديبة مازال يشعر بنفس النشوة التي حركت أعماله في السبعينيات حيث خلق الاستقلال فرصاً واسعة للفعل الاجتماعي وإلى استثمار الكفاءات العلمية والفكرية؟ هل أن اللحظة التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم لا تنم عن وعي بحدود الطموح؟

الهوامش والمراجع

(١) لقد صدر هذا الكتاب بالفرنسية تحت عنوان:ة A la recherche des norms perdues, ١٩٧٣.

(٢) وهو يشكل إحدى فصول كتاب Histoire et vérité من صفحة ٢٢٣ إلى صفحة ٢٣٤. ١٩٥٥ Seuil.

(٣) أنظر Présence de Paul Ricoeur Académie Tunisienne Des Sciences Des Letters et Des Arts – Carthage- ٢٠٠٣.

(٤) نشر في مجلة رحاب المعرفة. ص١٦.

(٥) نشر في كتاب لأفهم وكان ألقي في ندوة "من أجل علم اجتماع عربي" أبو ظبي ١٩٨٣ ولا السيطرة على الأوضاع ولا تحكم في المصير".

(٦) نفس المصدر.

(٧) رحاب المعرفة، ع ١٦.

(٨) نفس المرجع.

(٩) صدر الجنسانية في الإسلام بالفرنسية (La Sexualité en Islam. P. U. F. ١٩٧٥, ٣٢٠ p)

وصدر مؤخراً منقولاً إلى العربية عن دار سـيراس، تـونس، مـارس ٢٠٠٠، ترجمة محمد علي مقلد، وكان ترجم فيما سبق إلى عدة لغات.

(١٠) رحاب المعرفة، ع١٦.

(١١) صدر هذا الكتاب بالفرنسية بعنوان:

L'expérience de L'altérité dans les Sociétés arabo-Islmiques, Paris. Arcantéres- ٢٠٠١.

قراءة تحليلية في كتابات بوحديبة الاجتماعية

د. بشير العربي

I- بوحديبة: من التنوّع السوسيولوجي إلى نظرية التنوّع الثقافي

لقد مثلت دراسات الأستاذ "عبد الوهاب بوحديبة" في مجال علم الاجتماع منذ السبعينات من القرن العشرين أداة وصل مع العلوم الإنسانية التي أختصّها باهتمام كبير. فكانت متنوّعة الإشكاليات عميقة الأهداف مؤسسة لمدرسة متميّزة كانت المجتمعات العربيّة في حاجة إليها خاصة وهي تنهض مباشرة بعد خروجها من هيمنة الكولونيالية الغربية التي طالما فعلت في قيمها وتراثها وخلقت فيها اتجاهات معرفية هامّة استطاع بعض المفكرين أمثال عبد الوهاب بوحديبة أن يعلّموها للأجيال التي نشأت مع مرحلة نشوء الكيانات السياسية العربيّة المستقلّة في محاولة لاستنهاض الهمم ونزع الجهل بالعلوم الإنسانية التي لعبت دورا رياديّا في تطوّر الشعوب الغربية في القرن ١٩ إذ استطاعت أن تفهم ما تركته الشعوب والأمم السابقة لها من علوم صحيحة وفنون وإنسانيات ...

لقد مثل جيل عبد الوهاب بوحديبة مرحلة هامّة وخطيرة في حياة المجتمعات العربيّة. إذ لم يكن سهلاً أن تعالج في ذلك الوقت مواضيع فلسفية أو سوسيولوجية كالتي تناولها هذا الجيل بالدرس والتعميق فأثروا بذلك المكتبة العربية والعالمية بآرائهم وراكموا معطيات هامّة حول مجتمعهم كان بمثابة اللبنات الأولى لتأسيس جملة من المؤسسات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية في البلاد العربية.

لقد كانت بدايات أعمال "د. عبد الوهاب بوحديبة" تهدف إلى تعميق النظر في مختلف القيم الإنسانية كالدين والجنس والجهل والفقر والمجاعات التي كانت تفتك بالملايين من البشر من مختلف قارات العالم(١).

لقد جاءت دراساته موجهة إلى الرأي العام العالمي وإلى المؤسسات الخيرية والمنظمات الإنسانية العالمية لعلها تقف في وجه الأمراض التي تفتك بأبناء المجتمعات الفقيرة والعراقيل التي تحول دون معالجة قضايا الشعوب النامية. وبالتركيز على بعض القضايا الثقافية كالدين والجنس وأنواع التفكير والمعارف والروحانيات والمخيال ودوره في بناء تصوّرات الفرد والجماعة وقضايا التنشئة ودور الأم في تربية الأطفال. كما تناول قضية النمو والتحضّر وما يتطلبه ذلك من هجرة داخلية وتحولات اجتماعية وما حدث من تطوّر في مستوى المؤسسة الحرفية، من حقوق وحرية للقوة العاملة المهاجرة وما تولّد عن الحداثة من حقوق للإنسان والشباب. وحول المواضيع الثقافية أيضا قدم جملة من البحوث التي اهتمت بحضور رواسب الماضي في الثقافة العربية المعاصرة. وإمكانية اعتبار النمو الثقافي أحد عوامل التغيّر الاجتماعي. كما ركز أيضا على موضوع التعدد الثقافي أو التنوّع الثقافي على أساس الإختلاف لا على أساس التماثل، مثله مثل التعدد الاجتماعي في المغرب العربي، مبرزا تتالي الحضارات على المنطقة ممّا مكنها من أن تتنوّع فيها القيم والسلوكات الثقافية، وهو ما يثري هذه الثقافة ويزيد من مستوى التثاقف فيها.

لقد مثل الأستاذ "بوحديبة" الفاعل الاجتماعي الذي تحدث عنه "بيار بورديو" و"ريمون بودون"[٢] حيث جمع بين الأستاذ المعلّم للمبادئ الفلسفية والاجتماعية والنفسية لجيل ولد مع خروج المجتمع من مرحلة استعمارية طالما كبلت بناه الثقافية والاجتماعية وحرمتها من النمو والتطور الطبيعيين، فكان خير معلم لأجيال كانت بمثابة الرّافد القوى لنشأة مجتمع مدني في تونس عمل على إنشاء مؤسسات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية في البلاد لتلعب دور المثقف العضوي[٣] من ناحية الطموح من أجل مستقبل اجتماعي أفضل. وكذلك لإفراز المثقف التقدليدي الذي يقدر على أن يقود

الدولة التونسية الناشئة إلى برّ الأمان في ظل تحديات الواقع المحلي البسيط من حيث إمكانياته الإنتاجية ومن حيث ثرواته الباطنية الشحيحة. وكذلك في ظلّ تحديات عالمية تدعو إلى التحرر والإنعتاق وتحقيق كل شعب لمصيره بنفسه في ظلّ الميثاق العالمي لحقوق الإنسان وفي ظلّ الصّراع بين قطبين أحدهما اشتراكي يقوده الإتحاد السوفياتي ويعمل على جلب أكبر دول العالم نحو إيديولوجيته وقطب لبيرالي رأسمالي جديد يغري كثيرا من الشعوب في العالم لتكون تحت رايته ولتنخرط في حلفه.

لقد مثلت هذه الثنائية في فكر الأستاذ "عبد الوهاب بوحديبة" إشكالية حاول أن ينجح في حلّ جزء كبير منها على مستوى دراساته الميدانية عندما كان يدير مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية بتونس حيث كان يعمل ضمن فريق بحثي هام قدّم جملة من البحوث الامبيريقية تناول فيها: دراسة أصول الطبقة العاملة التي نزحت من أرياف البلاد نحو تونس العاصمة لتنخرط في الحياة الصناعية المحدثة[٤] كذلك عمل على طرح إشكاليات سوسيولوجية كانت تفرض ذاتها على الباحث وعلى المحيط الاجتماعي في السبعينات مثل دراسة موضوع التنمية الذي جاء نتيجة ظرفية اجتماعية وجدت فيها الدّول النامية نفسها بعد خروج الاستعمار منها وما نادت به منظمة الأمم المتحدة سنة ١٩٥٥ من شعار ي دفع نحو إعطاء أهمية للتنمية كعملية تقدم المجتمع جميعه اقتصاديا واجتماعيا بالاعتماد على إشراك المجتمع المحلي ومُبادأته، ثم ما قامت بتنقيحه في سنة ١٩٥٦ حيث طورت هذه المبادئ في اتجاه: "اعتابر التنمية علمية يمكن بها توحيد جهود المواطنين والحكومة لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية"[٥].

لقد مثّل هاجس التنمية الثقافية والجنسية والنفسية والحضرية في دراسات بوحديبة حيزا كبيرا في دراسته السوسيولوجية. ذلك أنّه أفرد كتابا لهذا الغرض تناول فيه مجموع القضايا السوسيولوجية "الثقافة والمجتمع"

بلور فيه نماذج من المؤشرات الإجتماعية المتعلقة بالتنمية والتحضر. مبرزا أنّ هذه القضيّة لا يمكن أن تعالج إلاّ في إطار بلورة مفهومه للدين إما كظاهرة ثقافية مجتمعية يجب أخذها بعين الإعتبار من ناحية ومن ناحية أخرى ضرورة معرفة ما إذا كانت عائقا أمام تطوّر أيّ فكر تنمويّ أو حضريّ أو اجتماعي إذا لم يعرف المجتمع تحوّلا فكريّا وتربويّا وإذا لم ينشأ الطفل داخل مدرسة أسريّة تكون فيها الأم(٦) متعلّمة ومثقفة وواعية حتى تساهم في تنشئة الطفل تنشئة مجتمعيّة تساير التقدّم الحضاري وتواكب متطلبات العصر. وفي قراءته للعلاقة بين الطفل والأم والأب والمجتمع جنح الأستاذ "بوحديبة" إلى قراءة نفسية اجتماعية مطبقا نظرية "لاكان Lacan" فيما يخصّ عقدة "أوديب" لعلها أقل تطرّفا من رؤية "فرويد" الذي يعتبر "الكبت الحقيقي يولد الحضارة"(٧) في حين أن "لاكان"(٨) يعتمد على نظريّة "الكبت الخيالي" أي أنّ مخيال الإنسان يمكنه أن يعوض عن الكبت الحقيقي فيتصوّر الإنسان نفسه يكبت طاقته الليبدينة بينما هو في الحقيقة ليس إلاّ مجرّد إخصاء خيالي، يقوم مقام الإخصاء الواقعي(٩).

ومن خلال دراسة الواقع الإجتماعي استخلص الأستاذ "بوحديبة" كيف لعبت وسائل الإعلام (خاصة المذياع) دورا فاعلا في تواصل الأم مع المحيط الإجتماعي. كما أمكن للتعليم أن ساعد الآباء والأمهات على معرفة جملة من المعايير الإجتماعية الجديدة عبر الأبناء والبنات المتعلمات، أي أن التنشئة داخل المجتمع صارت من الجيل الشاب نحو الجيل الكهل والمسن بدلا من أن يكون العكس.

وفي دراسته لعلاقة الشريعة بالجنسانية حيث ترتبط العملية الجنسية بالبطل. كما كانت العملية الجنسية كان البطل وكلما كان البطل تمت العملية الجنسية بسلام. وكما كانت الحياة كانت اللذّة وكلما كانت هناك لذّة كان هناك بطل. فالقانون الأساسي للجنسانية هو عملية معرّف بها وهي تظل

المؤشّر الدال على مستوى الإعتراف على شرط أن يكون ذلك في إطار الزواج الحلال الذي تسمح به الشريعة، إذ لا يمكن للإنسان أن يعيش السّعادة الجنسية إلاّ مع زوجته الشرعية التي يمكنه أن يختلي بها ويمارس معها الجنس والله يبارك ذلك عبر الإنجاب(١٠)، على شرط أيكون ذلك في إطار الشرع. وما خالف ذلك من حبّ أو علاقات خارج إطار الزوجية لا يسمح بها في الإسلام. والله حلّل الزواج بأكثر من زوجة وللرجل الحق في طلاق المرأة إذا كان هناك سبب.

ويستخلص الدكتور "عبد الوهاب بوحديبة" في هذا الجانب اعتبار الزواج في الإسلام ليس غاية أو نتيجة علاقة عاطفية بين الطرفين ولكن هو رباط يمكن حلّه في أي وقت ولأيّ سبب من الأسباب وعملية الزواج في ديار المسلمين إنطلقت من تعدد الزوجات إلى الزواج الثنائي وهو ما تسمح به الشريعة وتتركه خيارا وليس جبرا. ويقارب في هذا الموضوع بين الزواج عند المسلمين والزواج عند الغرب حيث يختلف مفهوم الجنس ومفهوم الإحتفال به وطريقة التعبير عنه. ولذا حتى يواكب موضوع الجنسانية في مجتمعاتنا المسلمة عملية الحداثة لابد من مراجعة كاملة لمفهوم الجنس وعلاقته بالمقدّس ومفهوم الأنا مع الآخر ومفهوم العلاقة بالطبيعة وبالله...(١١).

في هذه المواضيع يبدو أستاذنا "عبد الوهاب بوحديبة" لم يتخلص بعد إلى الفصل بين العلوم الإنسانية جميعها، الفلسفة وعلم النفس وعلم الأنتروبولوجيا والتاريخ وعلم الإجتماع باعتبارها علوما مرتبطة بالإنسان وبالمجتمع. وهكذا نجده أيضا وهو يقتحم إشكاليات التنمية حيث يتدرّج من التعامل مع تأطير موضوع التنمية كضرورة تطرح في بلدان إفريقيا التي تخرج من هيمنة الإستعمار وتتدرّج شيئا فشيئا في بناء اقتصادياتها وإنشاء كيانات، عمل الإستعمار منذ الحربين العالميتين على أن يسطر استراتجياتها، من حيث الحدود ومن حيث تركها متخلفة حتى تكون تحت رحمته، أي مناطق

يسهل فيها ترويج البضاعة الصناعية والتأثير الثقافي في أجيالها. كما ينقد النظرة الخاطئة لعملية التنمية في البلدان المعتبرة في خط الفقر. ويدعو الدكتور "عبد الوهاب بوحديبة" في هذا الباب إلى تكامل الدراسات السوسيولوجية الإفريقية مع الدراسات السوسيولوجية الغربية حول موضوعات التنمية على أن تكون مبنية على دراسات ميدانية لمعرفة الواقع كما هو، ولاستنتاج ما يجب أن تكون عليه هذه البلدان في نمو اقتصادها وفي تطوّر الإنسان الإفريقي. ذلك أنّ المشاريع التنموية ف يإفريقيا يجب أن نبني على أساس معرفة الواقع وعلى أساس تغيير هذا الواقع، على أن لا تقتصر على الدراسة فقط أو أن تؤخذ الظواهر معزولة عن تاريخها حتى يكون التغيير في اتجاه الخلق والإبداع. وليس تسكين الجراح وترك المجتمع كما هو مع ضرورة مراعاة الخصوصيات الإجتماعية للمجتمعات الإفريقية(١٢).

ويتدرج الباحث من تأطير موضوع التنمية إلى معرفة أدواتها حيث يبحث في واقع الصناعات التقلدية في تونس لعله يريد معرفة مدى قدرة هذه الصناعات على التطور والنمو لتصبح صناعات ذات قيمة اقتصادية وذات مردود اجتماعي هائل يمكن أن يعد البلاد إلى مستوى الحداثة.

يؤكد "بوحديبة" أولا على ارتباط الصناعات التقليدية بالثقافة المميزة للمجتمع من ناحية النوعية والمادة المستخدمة والذوق الذي يضفيه المبدع على صناعاته الحرفية انطلاقا من طرق عيش أفراد المجتمع ونوعيه منتوجاته الرعوية والفلاحية وطبيعة العلاقات السائدة في المجتمع(١٣).

كما بيّن ما طرء على الصناعات التقليدية من تغيّرات سواء مع الاحتلال حيث عرقل هذا الأخير تطوّر صناعة الشاشية وبعض الصناعات في النسيج والجلد وغيرها وهمّش هذا القطاع حتى يجد مجالا واسعا لترويج بضائعه الصناعية الجديدة(١٤).

أما التطوّر الثاني فكان مع مرحلة الاستقلال حيث استعادت الصناعات التقليدية عافيتها وصارت أكثر ارتباطا بالثقافة الشعبية متبعة التخطيط المحكم وصارت تدار بأياد وطنية فاعلة: فالعمارة العربية رجعت لكنها تحولت من الإنفتاح على الداخل إلى الانفتاح على الخارج وصارت الفسيفساء وأنواع الزخرف تحليها، أما الزرابي فقد رجعت كمثال للترف والرفاه العربيين(١٥).

ثم أنّ الصناعات التقليدية قد ارتبطت بالسياحة وصارت تدخل في إطار الاقتصاد السياحي للبلاد وهو ما ساعد على ارتفاع نسبة اليد العاملة في هذا القطاع(١٦).

كما يخلص الأستاذ "بوحديبة" إلى أنّ الصناعات التقليدية بدخولها عالم الاقتصاد والتجارة السياسية قد فقدت قيمتها التراثية البسيطة والجميلة المعبّرة عن واقع طبيعي للمجتمع. فالاتقان والجودة يجب أن لا يحولا دون محلية هذه المصنوعات. ولا بدّ من ترك السوق الداخلية مفتوحة أمامها مع عدم نسيان الأهمية التاريخية التي يجب أن تؤديها هذه الصناعات التقليدية(١٦).

ولعل موضوع السياحة سوف يساعد على بروز ظاهرة هجرة الشباب نحو البلدان الغربية وهي ظاهرة عرفت تطوّرها نتيجة تطوّر وسائل النقل البرية والبحرية والجوية بين دول وقارات العالم. لقد أصبحت الهجرة عالمية (دولية) وصارت تمس اليد العاملة ثم العقول وهو ما خلق نزيفا من الدول الفقيرة نحو الدّول الغنيّة. ممّا ساعد على خلق عدم توازن بين الدول وفي مستوى القطاعات داخل النسيج الإجتماعي للبلدان السائرة في طريق النمو.

وحول هذا الموضوع يطرح بوحديبة جملة من الإشكاليات التي تتعلق بمصدر البلدان المورّدة لليد العاملة أو العقول ثم ما مصير هؤلاء المهاجرين في الدول المستقلة أو ما هي أوضاعهم الجديدة عند رجوعهم إلى بلدانهم الأصلية من الناحية الصحية والثقافية والمادية(١٨).

كما تساءل عن مصير الجيل الثاني من أبناء المهاجرين الذين ولدوا في بلدان المهجر واستقروا بها، ما هي معاملة هذه المجتمعات الجديدة لهم؟ وهل سيحافظون عن هويتهم وثقافتهم وأصولهم الدينية وجذورهم التاريخية(١٩)؟

ثم ما هي الحقوق التي يمكن لهؤلاء الذين ساهموا في بناء أروبا بعد خروجها من الحرب العالمية منهوكة القوى، مخرّبة البنية التحتية، هل أن هؤلاء المهاجرين الذين يعدون بالملايين في أروبا والولايات المتحدة الأمريكية سيشكلون عامل تغيير في الحياة السكانية وفي الحياة الإقتصادية، سواء داخل البلدان المستقلة لهم مؤقتا أو بصفة نهائية أو في بلدانهم الأصلية عند عودتهم. وما هي مستويات الإندماج داخل هذه المجتمعات ومدى تقبل المجتمع الجديد لعاداتهم وتقاليدهم التي هاجرت معهم(٢٠).

وبما أنّ العمال الذين أنتقلوا إلى العمل بالخارج كانوا في أغلب الأحوال من بلدان مستعمرة قديما فهل المعاملات تغيّرت بين أهل البلدان المستعمرة وهؤلاء العمال؟ وكيف أمكن لهؤلاء العمال أن "يتبلطروا" بعدما كانوا من أصول ريفية أو بدوية في بلدانهم الأصلية؟ وكيف أمكن لهؤلاء العمّال أن يتكوّنوا ويختصّوا في أعمالهم ولم تكن لهم فرصه التكوين والتأهيل في بلدانهم الأصلية؟ وكيف تمكن بعضهم من أن يجتمع بأسرته التي التحقت به إلى البلد المستقبل؟ وما هي انعكسات البطالة أو الطرد من العمل؟ وما هو مستوى اندماج العائدين من الهجرة داخل عائلاتهم وذويهم في بلدهم الأصلي؟ كل ذلك من الإشكاليات التي طرحها الأستاذ "بوحديبة" فيما جمعه من كتابات حول مواضيع سوسيولوجية هامة(٢١)، طرحت حول العمال المهاجرين المغاربة نحو أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية.

ولا غرابة في تناول الأستاذ بوحديبة مثل هذه المواضيع فهو الذي ساهم في دراسات ميدانية حول أصول العمال النازحين من مناطق داخلية نحو تونس العاصمة في السبعينات، راصدا أوضاع هؤلاء المادية

والإجتماعية متتبعا أصولهم الريفية أو الحضارية ومبينا الأسباب الدافعة للانتقال نحو العاصمة منذ الستينات، بغية الحصول على عمل وهو ما خلق مشاكل نفسية واجتماعية كثيرة[٢٢].

حيث أثبتت هذه الدراسة أن نصف اليد العاملة المتمركزة في العاصمة التونسية نازحة من الرّيف والمدن التونسية الداخلية وأن هؤلاء قد اندمجوا في الحياة الجديدة للوسط الجديد بصعوبة مقارنة بنصف الطبقة العاملة الذي ولد في العاصمة ويعتبرون من المترفين بالمقارنة مع النصف الثاني الذي انتقل إلى المجتمع الجديد في سنّ الثامنة عشر. وقد بقي هؤلاء مرتبطين بعائلاتهم وذلك بنسبة واحد على ثلاثة منهم. وهو ما يوفّر نسبة استقرار هامة بالنسبة لليد العاملة التي تتمركز في العاصمة التونسية وهو ما ساعد على توفير عوامل إيجابية لفائدة التصنيع في هذه المدينة[٢٣].

وحول رؤية "عبد الوهاب بوحديبة" في موضوع علم اجتماع الثقافة نتبين مدى عمق هذه الأفكار التي ربط فيها ثقافة المجتمعات المغاربية بالثقافة العربية عموما والتي تنبني على أساس مقوّمات الماضي الإيجابية والإنفتاح على العصور وعلى الحداثة والتكنولوجيا والأخذ بعين الاعتبار لحق الإختلاف مع التثاقف الإيجابي، وتجاوز كل ما يعيق تقدم البلاد على مستوى الشباب[٢٤] أو المرأة أو الاقتصاد أو حقوق الإنسان. أي تفعيل المجتمع المدني حتى يتعامل مع المجتمع السياسي بكلّ ديمقراطية وفاعلية لفائدة المجتمع ولمصلحة البلاد ولضمان استقرارها.

لقد راوح "عبد الوهاب بوحديبة" بين التنوع السوسيولوجي في تناوله لأهم المواضيع الإجتماعية التي تشمل اشكاليات تجاوز التبعية والركود الإقتصادي والتنوع في الثقافات والإختيارات والهوية والتراث والسلوك الإجتماعي مع الآخر، وكذلك مع طرح البدائل في كل مسألة من المسائل

كوحدات اجتماعية لابدّ من تناولها كي نطوّرها أو نفعلها أو نتجاوزها إن كانت عقبة أمام التنمية والحداثة.

II- موقف الأستاذ بوحديبة من علم الإجتماع وأهم القضايا التي عالجها

لقد أعطى الأستاذ بوحديبة لعلوم الإنسانية وخاصة للبحوث الإجتماعية دورا هاما في تطوير المعرفة الإنسانية والتقدم بالنظريات والنهوض بالمناهج لتطوير الجامعات والمؤسسات الأكاديمية. وهذا الدّور أوكله لعلماء الإجتماع العرب حتى يسهموا في خدمة هذا الصنف من المعرفة البشرية(٢٥). ومثلما قال ماركس: "على الفلاسفة أن يتجاوزوا التفسير نحو التغيير" فقد أوكل عبد الوهاب بوحديبة لعلماء الإجتماع مهمة السّيطرة على الواقع(٢٦) وفي ذلك رؤية أمبيريقية تهدف إلى حث هؤلاء على إقامة دراسات تتناول كل أنواع الظواهر الإجتماعية لتفعل في الواقع ومثلما فعل أو "أوغست كونت" من قبله بأن دعا للمعرفة إلى حدود التنبؤ، فإنّ مفكرنا يدعو علماء الإجتماع إلى الارتباط بالواقع للتعرّف على "النفس" وتفكيك الواقع وتحليل "الأوضاع السائدة" وتحليل البنى الإجتماعية وكشف النقاب عن ملابسات الأقوال والأفعال من أجل "التخلّ على المعوقات" التي تحول دون التقدم والرقي..."(٢٧) على أنّ يكون هذه الدراسات مراعية للخصوصيات الإجتماعية للعالم العربي الإسلامي، وعلى أن تكون "الافتراضات وتحرير الاستبيانات وسحب العينات ومعالجة الجداول الإحصائية "وتأويلها" تمثل القاسم المشترك بين البحوث والدراسات التي تنحو جميعها في نهاية الأمر إلى إعطاء الاستنتاجات طابع العلمانية والضبط والدقّة"(٢٨). إنّ هذا الحرص على جوانب عمليّة في تناول مواضيع علم الإجتماع يدل على حرص شديد على الوعي بالإختيارات المصيرية الأساسية والمشاريع الحضارية التي تنبني عليها "إرادة الحياة" التي لا شكّ أن "عبد الوهاب بوحديبة" قد استقاها

من شاعر وطني "أبو القاسم الشابي" فكأننا نواكب تكاملا بين ما يؤدّيه الأدب من أغراض وطنية اجتماعية وما يقوم به عالم الإجتماع من أهداف وأغراض وطنية تساعد المجتمع على الرقي والتقدم وتجاوز عقبات التخلّف(٢٩). وفي هذا الباب يعتقد بوحديبة أنّ المشروع الذي ينتظر علماء الإجتماع ضخم والتصوّرات طموحة من أجل أن توفر مصداقية للدراسات الإجتماعية العربية المعاصرة(٣٠). وهنا تتجلى الرؤية العربية "لعبد الوهاب بوحديبة" في مجال تأصيل علم اجتماع قادر على فهم المشاكل المحيطة بالواقع العربي، والتي بإمكانها أن تدرس خصوصيات هذا العالم داعيا إلى القيام بدراسات نقدية للدراسات الإجتماعية الاستشراقية التي وإن تنوعت وتعدّدت مناهجها ولئن كانت ذات أهمية إلاّ أنها تبقى في مستوى عدم الوفاء بالحاجة في ظل ما يسميه "بالصراع القائم بين الشرق والغرب"(٣١).

وفي نظرة نقدية لبعض المستشرقين يرى "بوحديبة" أن هؤلاء لم "تمنعهم الموضوعية ولا النزاهة العلمية..." من أن يلتقوا في تحقير وتشويه المجتمعات العربية الإسلامية. فما مدى مصداقية أعمالهم وإنتاجهم في علم الاجتماع العربي؟(٣٢) ويؤكد كذلك على عملية تأسيس لمصطلحات اجتماعية عربية وعدم الاكتفاء بالترجمات، أي التعريب بل تجاوز ذلك لبناء علم اجتماع عربي قادر على أن يؤسس لمرجعية ومصادر تدعيم ببليوغرافيا العلوم الإنسانية العربية الإسلامية داعيا العلماء إلى إتقان أهم اللغات العالميّة: كالانقليزية والفرنسية والألمانية والكتابة بها حتى نصل عالمنا بالآخر وصلا سليما موضوعيا، إلى جانب الدّعوة إلى إثراء المكتبة الإجتماعية العربية بدراسات عربية سليمة قادرة على تفعيل دور لغتنا العربية في نفوس أجيالنا القادمة كأداة ثقافية تحافظ على هويتنا وتضمن حفظ تراثنا(٣٣).

كما يؤكد الأستاذ "بوحديبة" على تصوير مناهج البحث في العلوم الإجتماعية مركزا على أهميّة الدراسات الإمبيريقية الإحصائية التي تنبع من

الواقع لتؤسس لعلم اجتماع يتجاوز معوقاته المنهاجية على الساحة العربية على أن تراعي الدراسات ربط الماضي بالحاضر واستشراف المستقبل واحكام الصلة بين الداخل والخارج وتحقيق الشمول في مختلف "النشاطات المجتمعية"(٣٤).

وفي هذا الباب يؤكد بوحديبة على أن دقة المنهجيات المتوخات وموضوعيتها تجعل بالضرورة "دور الباحثين أكثر سيطرة وأكثر براعة في تحليل الأمور والغموض فيها"(٣٥) مع أن عملية الربط بين مختلف الاختصاصات في العلوم الإجتماعية مسألة مرتبطة بترابط عناصر الأوضاع الإنسانية، مركزا على ما قدمته المدارس (كالبنيوية والهيكلية..) من قواسم مشتركة حيث تدخلت بمناهجها في العلوم الإنسانية المعروفة كالأنتروبولوجية وعلم النفس والاجتماع والاقتصاد والتاريخ... ثم أدخلت بعض الفروع الأخرى كالأدب والخلق الجمالي لتثري الدراسات الإنسانية وتبرّرها تجريدا وتعمقها بالنقد ولكن يؤكد بوحديبة عدم الانخراط في التجريد حتى لا تفقد العلوم الإنسانية خصوصياتها وواقعيتها(٣٦). مع ضرورة ربط الدراسات الإمبيريقية بالوسائط السمعية البصرية الحديثة للنهوض بالإنسان المسلم. مع توسيع مجالات الدارسة حتى تشمل التجارب التنموية والمجالات التقليدية كالشعر والفقه والموسيقى والسنما والتصوير الشمسي. مع الاهتمام بالثقافة الشعبية والتراث الماضوي مع التوصل إلى "الحلول الهادفة" و"الرموز ذات الفعالية العالمية"(٣٧) مع الدعوة إلى تجاوز "التقليد الأعمى" باعتباره يؤدي إلى الاغتراب ويعيق عملية فهم قضية المعاصرة باعتبار أن المعاصرة ليست كونية وليست مطلقة بل "تتغير بتغيّر الثقافات"(٣٨). كما يدعو "د. عبد الوهاب بوحديبة" إلى ضرورة تنظيم الإنتاج الثقافي في العالم العربي على أسس معاصرة مبنية على الخلق والإبداع ومرتبطة أساسا بمسيرة المجتمع على أن يلعب المثقف دورا رياديا في "إنارة السبل" بعد "فهم الواقع" وبعد

رفع القناع عن ملابساته[٣٩]. ويردّ عبد الوهاب بوحديبة في بعض دراساته عن بعض الاجتماعيين المستشرقين من الباحثين الغربيين حول الحياة الاجتماعية الإسلامية من رؤى سطحية انطلاقا من أرضية مادية واجتماعية وفكرية تختلف عن الواقع الاجتماعي الإسلامي، ويعيب عليهم تشويه بعض الحقائق وإصدار التهم وإلصاقها بجوانب وأساليب عيش المجتمعات الإسلامية. وهذا ما يفرز رأيا عاما غريبا مغالطا وغير فاهم لحقيقة المجتمعات الإسلامية[٤٠].

وعلى هذا الأساس يدعو إلى إعادة النظر في تحديد فهم الحضارة الإسلامية أي إعادة النظر في التنميط التقليدي حتى تنطلق الدراسات من معايير ذاتية أخرى ثابتة[٤١].

أي الدعوة إلى ضرورة التمحور "خاصة إذا ما أردنا أن نخرج" من "النظرة التراثية الماضوية المألوفة" لوضع الحضارة الإسلامية في إطارها الحقيقي[٤٢].

ويحيلنا عبد الوهاب بوحديبة حول مسألة الاستشراق في علم الإجتماع على دراسة تاريخ الفكر الفرنسي والإنجليزي والألماني في غضون القرن ١٩ لمعرفة اقتران دخول الغرب مرحلة التوسع الإقتصادي والجغرافي وظهور النظريات السوسيولوجية الجديدة، وعلى هذا الأساس كان اغتراب المجتمعات الإسلامية من ناحية وكانت عملية تغريب مثقفيها الذين لم ينظروا إلى ذلك بعين الاعتبار وإنّما اندمجوا وانخرطوا في رؤية استعمارية لم تراع الحضارات والثقافات التي عرفتها الشعوب الإسلامية سابقا والتي لها مميزات ثقافية خاصة بها. وأنها تستمد قوّتها من ثقافتها ماضيا وحاضرا وأنّ المسلمين لن يستسلموا وأنّ "الصّراع الإستعماري بين الغرب والشرق" ليس في نهاية الأمر إلاّ طورا من أطوار الصراع القديم بين أوروبا والعالم الإسلامي[٤٣]. وبوحديبة في هذا الإطار ينقد الدكتور عبد الوهاب كل من

"ريني موني" René Maunier الذي تحدث عن "علم اجتماع البدائيين" مثله مثل "صاباتيه" M. Sabatier الذي اعتبر دراسة المجتمع الجزائري تندرج في "علم اجتماع الوطنى" وفي ذلك نظرة تحقيرية فيها استهانة بالشعوب ومسايرة لرؤية استعمارية كان على علماء الاجتماع الغربيين أن لا يسقطوا فيها. ولئن لا يشك عبد الوهاب بوحديبة في نوايا علماء الاجتماع أمثال "ريني موني" و"دوكايم" و"ماسكراي" Masqueray و"دوتي" Doutté - هذان الأخيران قد تركا أعمالا مجيدة بحق-[٤٤] إلاّ أنه يستنتج أنّ حقيقة الاستشراق كانت بمثابة الحاجز بينهم وبين الواقع الإجتماعي. وإذا كان هذا هو المدخل فلا غرابة في تشويه الحقائق وقلب نتائج البحوث الإجتماعية لواقع إسلامي مختلف كثيرا عما وصلت إليه نتائج هذه الدراسات[٤٥].

كما يهاجم عبد الوهاب بوحديبة النظرة التي تستعمل الواقع الغربي كمحكّ يسهّل الفهم على ضوئه حقيقة المجمع الإسلامي. وخاصة النظرة التي تقترن "بالصبغة التفاضلية بحيث يصبح أيّ مجتمع غير منظم حسب النسق الغربي مجتمعا منقوصا، مبتورا ومشكوكا في إنسانيته[٤٦].

III- كيف طرح بوحديبة مشكلة الجنسانية في الإسلام؟

أما في دراسته للمسألة الجنسيّة في المجتمعات المغاربية فهو يطرح هذه الإشكالية في إطار الظاهرة الإنسانية لا في إطار بعض المهمشين أو المنحرفين أخلاقيا[٤٧]، معتمدا على جملة من المفكرين أمثال الدكتور "سليّم عمّار"[٤٨] و"الحبيب اللاجري" و"اليونتّي" I.Léonetti و"لفي" F.Levi و"تليون" G.Tellion وبعض الكتاب أمثال "بوجدرة" و"الطاهر بن جلّون" - لدراسة ظاهرة الجنسانية لإبراز "الأبعاد الحقيقية للمشكل" التي تثيرها الممارسة الفعلية للنشاط الجنسي"[٤٩] ومقارنة مع نظام الجنسانية في المغرب العربي الذي ينبني على أساس صيانة البكارة أوّلا وما ينجرّ عن ذلك من

مخالفات قبل العرس ترتبط بالشرق وقيمة العائلة بين الآخرين ومسألة "الرياء الجنساني" الذي يختفي تحت ستار (الولد النائم) التي تعني "الحمل المتوقف لسنوات طويلة قبل أن يعود بطريقة طبيعية" وهي عملية اخفاء وتستّر عن خرق قوانين الشريعة وممارسة الزّنا الذي يعاقب عليه الشرع والقانون.

إلى جانب قضيّة تحصين المرأة ضدّ البكارة وما يبوح به الزوج ليلة الدّخلة، حيث يلقي بقميص أبيض ملوث بالدّم كدليل على سلامة بكارة العروس ليلة زفافها. وهي عملية تبرز صرامة النظام المغربي والسيطرة القوية للرّجل على المرأة، ذلك أنّ الطاعة الجنسانية للمرأة المغربية ليست بعارض تاريخي عند عبد الوهاب بوحديبة بل تندرج في إطار النظام الإجمالي القائم(٥٠).

وهكذا يبرز النظام الجنساني المغاربي وكأنه ذو طبيعة ثانية إذ هو نمط معيشي كاتجاه لتحقيق الذات. بالرغم من أن سياقات التحديث والتغيرات الواسعة التي عرفتها مجتمعات المغرب والتحولات العميقة التي عاشتها قد أسهمت في إنتاج قيم جديدة، ساعدت على تحرر المرأة ودخولها ميدان التعليم فكانت فرصة سانحة لتجاوز النظام الجنساني التقليدي وساعد كذلك على سقوط المحظورات الجنسية شيئا فشيئا(٥١) فكان الحدّ من التناسل للمحافظة على معدلات ولادة معقولة خاصة مع استخدام التقنيات الجديدة. ولكن يبقى الرّجل المغربي في النهاية صاحب الامتياز المطلق فيما تبقى المرأة هي المتحمّلة الوحيدة للضغط الإجتماعي. وهي حقل التجارب في كل ذلك حتى على مستوى التحولات الجنسية(٥٢). في المجتمع المغاربي حيث أنّ الشأن الجنساني لا يواجه كما في أمور أخرى ثنائية "الإبدال والتجاوز" كنموذجين متلاحقين. بينما هذان النموذجان يتعايشان ويتنافسان(٥٣). وإذا كان التحديث هو مجرّد محاكاة للآخر وليس إبداعا فلماذا لا تكون الجنسانية

أيضا محاكاة للأخر؟ من حيث التحرر من المراقبة الأبوية والتحرر الجنسي ومن ظاهرة الإخصاء والكبت هناك بعض المبرّرات: مثل ارتباط الشباب المغاربي المهاجر بالثقافة السلفية التي تخدم أنانيته الذكورية، والتغير الحاصل في مفاهيم الحياء والشرف في المجتمع المغربي ومايبرّرها من خروج المرأة إلى الشارع بلا حجاب ومسايرتها للموضة في اللّباس والمظهر الخارجي، ومظاهر العري على شاطئ البحر مثلا حيث لم يعد للطابع "الشبقي" دور في الإغراء ولم يعد لمسألة الشرف نفس المضمون السابق، وكان ذلك حسب بوحديبة عملية ردّ فعل على اتجاهات من العالم الغربي وهو ما أخرج الجنسانبة من دائرة الخاص إلى ربط الجنسانية بالطب[٥٤].

وانطلاقا من هذا يربط عبد الوهاب بوحديبة موضوع الجنسانية بموضوع الحريّة حيث يتفق مع موقف فاطمة المرنيسي المغربية[٥٥] في رؤيتها التي تربط الجنسانية بالثقافة وتنقد الرجل العربي الذي يخضع لهذه الثقافة بسلبية معتبرا دائما المرأة رمزا للجنسانية والحب في حين أنه لا يبدع وفي النهاية ينطبق عليه ما ينسبه للمرأة التقليدية[٥٦] ويخلص بوحديبة إلى أنّ "الانعتاق شامل" وما الانعتاق الجنساني إلا جزء منه. ولذا وجب التدرّب أولا على الحرية وفهم حسن التعامل مع شريك الحياة والتعامل معه على أساس المحبّة بدون حسابات أو نفع شخصي رخيص. إذن لقد عمل بوحديبه على إبراز الشروط التي تجعل من قضية الجنسانية مسألة مبسّطة بالنسبة إلى التقاليد العربية الإسلامية[٥٧]. وفي باب "الجنسانية وطابعها الإجتماعي"[٥٨] يؤكد على نظرة الإسلام الشمولية للجنسانية. وانطلاقا من بعض الثوابت السوسيولوجية المتمثلة في الفارق الكبير بين المثل العليا التي يعتنقها البشر وطرق تصرفهم على أساسها. فالمسألة الجنسانية ليست شاذة

على مسائلة أخرى مثل الديقمراطية والمساواة التي تبقى في مستوى النوايا دون أن تدخل حيّز التطبيق في الحياة اليومية.

ففي الإسلام ما ينطبق على الجارية لا ينطبق على الزوجة المحرّرة، بحيث يعرف الإسلام نوعين: المرأة حسب وضعها ونوع العلاقة معها نكاحا[٥٩] أو استرارا[٦٠] ويمكن أن تكون العلاقة الثانية علاقة ضرّة أو زوجة مضادة للأولى ويكون الحسد من الزوجة لا من الجارية ويكون الحجاب وطلب الرّصانة والجدّ من الزوجة بينما يكون الهزل واللعب مع الأخرى[٦١]. ومن خلال دراسة العادات الجنسانية العربية الاسلامية يخلص "د. عبد الوهاب بوحديبة" إلى أنّ العشق هو "تكنيك للجسد وللروح" وكره النساء عند العرب ربما لا يكون غير أمر ظاهري. وفي كل رجل عربي يعيش شهريار وفي كل امرأة تعيش شهرزاد. ومع أوصاف الدين للجنة هناك علاقة بمعنى التصعيد إذ تتطابق اللّذة الجنسية بما يستمتع به المؤمن في الجنة يوم الآخرة. فهناك تقابل بين فنّ ممارسة الجنس وإشباع الرّغبة وغنائية الحياة وقدسيتها وتمجيد الله وخلقه من جهة أخرى[٦٢]. وهكذا يربط "عبد الوهاب بوحديبة" بين القدسي والجنسي وبين الذهول والذهول المرئي في الواقع وفي الخيال وهي من مكوّنات الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة[٦٣].

لقد أبرز المؤلف نظرة القرآن للجنس باعتباره يتنزل في صميم المعجزة[٦٤]. ثم قارن بين رؤية الأديان السماوية لمنظور الجنسانية مركزا على موقف العرب من موضوع الجنس قبل الإسلام وبعده، حيث اهتم الشعر العذري أولا ثم شعر الغزل في القرن ٢هـ بموضوع المرأة وأطنب في وصف جمال المرأة وتصوير مفاتنها[٦٥]. وما قام به الإسلام من إعادة بناء للجنسانية وصهرها في معاني ودلالات جديدة لا غير فيبدو هذا الموضوع وكأنه يطرح في ضوء علم إجتماع الأديان المقارن...[٦٦]

IV- سوسيولوجيا العمل في الإسلام في دراسات عبد الوهاب بوحديبة

وحول موضوع "الكسب في الإسلام" يعتبر "عبد الوهاب بوحديبة" أنّ إشكالية العمل معقدة في الإسلام، خاصة عندما يفسّر ذلك على أساس التصوّرات الدينية التي أدت إلى التهاون والتخاذل والاتكال، وهو ما سعى ببعض المفكرين (أبستروي) إلى اعتبار الإسلام لا يحث أبدا على العمل والنشاط(٦٧).

وبالاعتماد على نظرتي ماركس وماكس فيبر حول الصّلة بين الدين والاقتصاد يصل عبد الوهاب بوحديبة إلى أن كل الديانات تحث على العمل والنشاط(٦٨) ومن التعميم خصص على الدين الإسلامي مبرزا حقيقة مفهوم العمل الذي من أجله خلق الإنسان وفضّله على بقية المخلوقات وذلك بفضل عمل يديه وتفكير عقله(٦٩). وانطلاقا من تحليله لما ورد في القرآن والسنة أحال "عبد الوهاب بوحديبة" إثبات دعوته الإسلامية للاجتهاد والشغل وحثه في نفس الوقت على السعي أي على العمل الإيجابي، أي أن يسعى الإنسان في الأرض من أجل توفير متطلبات عيشه على أن يسعى كذلك لمرضاة الله وإرضاء ضميره. ومن التخصيص إلى التعميم حيث بيّن "عبد الوهاب بوحديبة" موقف كلّ الأديان السماوية ثم انطلاقا من رؤية "ابن خلدون" لمفهوم الرزق والكسب في الإسلام كقيمة للأعمال البشرية(٧٠) بيّن هذا العلامة الذي وضع ركائز العمران البشري على أساس تبادل المنافع عبر المدنية كنتيجة للأعمال التي يقوم بها الفرد مع غيره، أن المجتمع يبنى على هذا الأساس والعمران لا يزدهر إلا بالعمل والسعي وطلب الرزق.

وفي باب المعرفة والإيمان فقد بين "عبد الوهاب بوحديبة" أن ثنائية الروح والمادة في الدين الإسلامي مسألة يزخر بها التراث العربي الإسلامي الذي يعتمد أساسا على ثنائيات هامة كالربط بين الأصالة والتجديد وبين

التقليد والإبتكار والعمل والإيمان[٧١] وكأنّ الحياة صراع أو مبنية على تفاعل المتناقضات وهي نظرة علمية تثبتها أغلب الدراسات العقلانية.

إلاّ أنّ "عبد الوهاب بوحديبة" يخرج المأزق من الأصل إلى الفرع فيبين أن تفشي "العلموية" في عقولنا عندما صار فلاسفة الغرب يعدّلون من مواقفهم[٧٢]. في حين أنّ تأخّر الفلسفة والمنطق لدينا والتطرّف الذي ساد حول ابدال الإيمان بالعلم أو النظر إلى العلم بعيدا عن الإيمان والتي يضعها الدكتور "عبد الوهاب بوحديبة" ضمن المواقف السريعة السطحية[٧٣]. كما يعيب على المفكّرين وضعهم العلم في إطار الموضوعية والتجريد والشمول والعقلانية بينهما يضعون الإيمان في إطار نظرة تتسم بالذاتية والعرضية واللاشعورية واللاعقلانية. وهي تعريفات ما قبلية، تضع الحقيقة العلمية في إطار المطلق الذي لا يعترف بالاختلاف وبالتالي لا يعترف بالشكّ البنّاء كحقيقة علمية باعتبارها حقيقة نسبية وليست مطلقة ونهائية[٧٤]. كما يبرز "عبد الوهاب بوحديبة" أهمية المعرفة وما تتميّز به من تنوّع ويعتبر أنّ العلوم ما هي إلاّ باب من أبواب معرفية كثيرة. وأنّ للمعارف "سلّما مدارجه متنوّعة". وأنّ للمعرفة هدفين: العمل والإيمان[٧٥]. وعلى هذا الأساس يمكن الربط بين الإيمان بالعلم وهي مسألة محبّذة بينما الإيمان الصادر عن التقليد هو من أضعف الإيمان، بينما الإيمان عن علم في أعلى مستوياته[٧٦].

كما يطرح "عبد الوهاب بوحديبة" مشكلة استغلال "عرق الأطفال" أي عمل الأطفال باعتباره ممنوعا حسب حقوق الطفل التي نصّت عليها مواثيق الأمم المتحدة وحقوق الإنسان[٧٧] مبرزا أنّ مثل هذه السلوكيات تعدّ جريمة في حق الناشئة، خاصة في البلدان الغربية التي تستقبل نسبة هامة من الأطفال الذين يهاجرون بطرق غير شرعية أو تقع عملية بيعهم خلسة. فهل يعقل أن يذهب هؤلاء ضحية الجري وراء الربح اللاّ مشروع أو ضحية النّهم الذي تتصف به بعض الشركات التي تستغل قوّة هشّة وضعيفة وقاصرة

حتى عن الدفاع عن حقوقها إن لم نقل قاصرة عن العمل والإشتغال.

إنّ النسب التي قدّمها "عبد الوهاب بوحديبة" في دراسته مرعبة ومقلقة داعيا المنظمات العالمية لحقوق الإنسان أن تواصل جهودها من أجل الوقوف ضدّ هذه التجاوزات، متخذا مثال المجتمع التقليدي الذي تحدث عنه الأنتروبولوجيون منذ مدّة طويلة والذي بدت فيه الأسرة كمؤسسة ذات وظائف متعدّدة إجتماعية وتربوية وسياسية واقتصادية وجمالية وجنسية...[٧٨] متسائلا كيف كان العمل في ظلّ هذا النوع من المجتمعات يراعي ظروف المرأة والرجل والطفل باعتباره يستند إلى قيم ووعي وإيمان. وإذا كان العمل ذا طابع عالمي[٧٩] وهو "جزء من عملية التكيّف مع حياة الجماعة..." فيجب أن لا يكون استغلالا مشينا عندما يطبق على الأطفال مثلما كان يفعل ذلك المجتمع التقليدي. باعتبار أن عمل الأطفال ليس من رواسب المجتمع ولكنه انحراف عن ممارسة صحية وتحريف لتقليد لم يعد يتفق مع الظروف الإقتصادية والإجتماعية للمجتمعات الحالية[٨٠].

من هنا يتجاوز الأستاذ "بوحديبة" دوره كعالم اجتماع يبحث في مختلف الإشكاليات الاجتماعية في مجتمعاتنا المعاصرة بل يتجاوز ذلك إلى كونه مصلحا يعمل على تغيير بعض السلوكيات والممارسات والمظاهر السلبية في مجتمعاتنا. كما ينبه إلى المخاطر التي تنتاب العلاقات الثقافية بين مجتمعات العالم. كما يحذّر من بلوغ الدّراسات الإجتماعية الغربية لمجتمعاتنا الإسلامية، مصاف الدّراسات التحريفية التي تمارس أفكارا استعمارية تحول دون التثاقف الإيجابي وحوار الحضارات والتعايش السلمي بين الشعوب والأمم والثقافات المتنوّعة في العالم.

كما ينبّه أيضا المفكرين المسلمين من الرؤية الخاطئة لدراسة تراثنا والتعامل مع قيمنا وثقافتنا وديننا وإظهار هذه المقومات على أنها سلبية في كلّ الأحوال ويحمّلها أسباب التخلف ويجعل المقياس الأمثل للحداثة والتقدم،

النموذج الغربي دون التمييز أو التحقيق أو الرصانة البحثية والتحرّي الإيجابي في مدى صحة ذلك. مبرزا أنّ الحقائق العلمية نسبية ولا بدّ من عدم الوثوق بنتائجها بصفة دغمائية.

٧- مساهمات بوحديبة في علم اجتماع الدّين والعقيدة الإسلامية

فإلى جانب الدراسات الاجتماعية والاجتماعية النفسية ارتأى الدكتور عبد الوهاب بوحديبة أن يتناول موضوع الفكر الاقتصادي من خلال الفكر الديني الإسلامي مبرزا تشجيع الفقه والعقيدة الإسلامية على التجارة باعتبارها أحد العوامل المساعدة على بناء الاقتصاد الرأسمالي في الغرب.

ولقد قام في هذه الدراسة بعملية رصد تكرار المصطلحات المتعلقة بالملكية، التجارة، الغش، الإدخار، الموانع، الحلال، الحرام، الزكاة، الحقوق، بيت المال، القيمة، قيمة الأرض، العقود...[٨١] وهذه الأدوات تؤكّد عدم تضارب العقيدة الإسلامية التي ترتكز أساسا على الكتاب (القرآن) والسنة (الحديث) والرّواية والإجتهاد والقياس والفقه، مع متطلبات التحديث مبرزا أن الدين الإسلامي لا يقف عند وفاة الرسول بل يمكن أن يتقبله كلّ من فهمه ووثق بما فيه من مبادئ وأفكار منفتحة على الحياة كما هي منفتحة على الآخرة ومراعية للحضارات والثقافات الأخرى. ورغم اختلاف المذاهب يبقى القرآن والسّنة مصدر الجميع وعامل وحدة لا فرقة. ويلعب الفقه في الإسلام دور المؤطر للتشريعات والقوانين التي تتحكم في الحياة الإقتصادية كنظام الملكية والعمل والأجر والتبادل والاشتراك والواجبات الفردية من خلال العشر والزكاة وغيرها من النظم الاقتصادية لفائدة النظام الإجتماعي الذي يعرف فيه الإسلام بالطبقية وأن الثراء ممكن بينما الفقر فهو مرحلة انتقالية ظرفية عابرة[٨٢].

يعرف الدّين كذلك من خلال الفقهاء والمفسرين على أنه نظام مالي يهتمّ بالحسبة وتنظيم السوق التجارية حسب تشريعات الحلال ونبذ الحرام في التعامل بين العرض والطلب. ذلك أنه يحرّم "الرّبا" وينكره. إذ يربط الدّين بين النمو الطبيعي للثروات عبر البيع والشراء والتبادل ولكن العقيدة هي الوازع الذي يقف دون الاستغلال والغش والحرام[٨٣] على أنّ جملة من القيم يعتقد فيها المسلم تحول دونه ودون الضلم والغش إذ لا يأكل إلاّ ما لا حلالا ولابدّ أن يحمد الله على ما أنعم به عليه من خيرات. وهنا يبرز القناعة ويؤكد على حث الدين الإسلامي على الشعر والعمل إذا ما فرغ من العبادة كما أن الدين الإسلامي لا يجيز الإثراء الفاحش أو كنز الذهب[٨٤] والفضة دون إنفاقها في سبيل الله، فهؤلاء مصيرهم إلى جهنّم. رغم أنه يبيح الكسب بعرق الجبين والعمل[٨٥]، ومن خلال هذا النوع من التحاليل يستخلص الدكتور بوحديبة أنّ الحداثة لا تقاس فقط من خلال ما أنتجه الغرب ولكن كل مجتمع له حداثته التي تقاس من خلال ما في داخله آخذا بعين الاعتبار خصوصيات كل مجتمع في الثقافة والحياة الاجتماعية والظروف الإنسانية. الغاية من ذلك أن لا يعتقد الإنسان بأن التقدّم أو الحداثة تأتي بكلّ شيء مرة واحدة ولكن أن نعرف كيف نتعامل في كل مرحلة من المراحل مع متطلباتها. وأن نجدّد ونعيد الاعتبار لكل القوانين الإيجابية فنحيّنها ونعيد لها الفاعلية. وحتى نكون فاعلين لابدّ من رسم قوانين خاصة بنا ومتماشية مع واقعنا الاجتماعي ومتماثلة مع هويتّنا وتاريخنا وما يتطلبه مجتمعنا[٨٦].

أما من الناحية السياسية فيعتبر د. عبد الوهاب بوحديبة أن الإسلام في خروجه من مكة إلى المدينة فقد قام بثورة حيث بنى الفرد على أساس تنظيم جماعي. وما السلطة والنظام غير ما يطبق على الجماعة من قوانين وتشريعات وطرق تسيير للحياة اليومية للمجموعة البشرية التي تنتمي إلى

قبائل مختلفة ومتصارعة ليصبح كلّ فرد يشعر بأنه مسؤول أمام الجماعة على ما يقوم به وما يقرّره في نطاق الجماعة، هذه هي الدّولة الإسلامية(٨٧). فالدين الإسلامي قد أخذ على عاتقه تنظيم الحياة الإقتصادية فلا وجود لمفهوم "اللائكية" في الدين الإسلامي(٨٨) وإنّ عملية ارتباط الإسلام بالنظام السياسي منذ ١٤ قرنا تعدّ ظاهرة عملية مهما كانت نتائجها أو ردود فعلها الإيجابية أو السلبية(٨٩). ويشير عبد الوهاب بوحديبة إلى ضرورة دراسة النظام الإسلامي في حدّ ذاته وبعيدا عن مقارنته بالنظام السياسي الغربي الذي عادة ما يستعمل كنموذج في الدّراسات الإجتماعية السياسية(٩٠). وباعتبار الإسلام قد وضع القرآن والسنة كمرجعية في الحكم السياسي فهو يعتبر أكثر موضوعية وخارجا عن الحكم الفردي. أي أنّ القرآن والسنّة هما القاعدة الأساسية. مع أنّه لم يمنع الحكّام من ضرورة الإجتهاد والقياس والاستعانة بالفقهاء والمفسّرين من علماء الشريعة وفي ذلك رؤية متقدمة في عصرها. ولا ننسى أنّ ذلك كان يسير في نفس الإتجاه مع تكوين الدّواوين كمؤسسات: اقتصادية، تشريعية، ثقافية، سياسية، تدير شؤون البلاد والعباد وتحكم بين الناس وتقيم "الحدّ" على كل من يتعدى على غيره وتردع الظلم والقهر. وتنظم الحياة التجارية والعسكرية وبالرّغم من أنّ هذه المؤسسات كانت جنينيّة في ذلك الوقت ولكنّها تعدّ إنجازا ثوريّا متقدما في ذلك العهد(٩١). لقد جمع النظام السياسي لدى المسلمين بين النظرية والتطبيق، في نظرة جدلية للأمور. وقد ساعدهم ذلك على النّمو والتطور والتوسّع على مستوى مؤسسي رغم عدم وجود تفسير واضح في القرآن لكيفية إقامة هذه المؤسسات ولكن بدعوته للوحدة والتضامن والتعاون والتآخي وانفتاحه على بعض التوجهات الواردة في الكتاب والسنة مثل: "وأمركم شورى بينكم..." "الله يهدي من يشاء تأمر بالتقوى" وبالمعروف "وينهي عن المنكر" كل ذلك يحمل الحاكم على أن يعود دائما إلى المصدر وأن يخاف ربّه في التعامل

مع الرعيّة "كلكم راع وكلّ راع مسؤول عن رعيته" هذه النظرة الشمولية في الحكم تجعل المسلمين يعتمدون في حكمهم على الوحدة والشورى ويضمن الإسلام بدعوته للحق والعدل والإنصاف وعدم الإفساد في الأرض... أن تسير المؤسسات السياسيّة بطريقة ناجحة وتحافظ على وحدة الأمة "واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا". وقل اعملوا فسيّر الله عملكم... كل الآداب القرآنية المتعلقة بالإدارة والتسيير والنظام السياسي للمسلمين يمكن أن يفهم من خلال الكتاب والسنة. وهذه المبادئ هي التي ساعدت العالم الإسلامي على الصّمود أمام ضربات المعتدين عليه من القوى الإستعمارية المتتالية عبر التاريخ والتي لم تفرّق شمل حامليه ولم تشتت جهودهم ولم تكسر البناء المتراصّ العتيد الذي بني لبنة لبنة عبر العصور[٩٢]. ويؤكد عبد الوهاب بوحديبة في هذه الدراسات حول الشخصيّة الإسلامية التي أنشأ عليها الإسلام الإنسان ومكنه من جملة من المبادئ السامية التي يجب أن يحافظ عليها وأن يطوّعها لواقعه عندما ينشد الحرّية والعدالة والديمقراطية دون أن يتخلى عن السّماحة ودماثة الأخلاق. ذلك أنّ أيّ صرح لأمة بدون أخلاق لابدّ أن يندثر. فبالأخلاق تبنى الأمم وتسمو وتتقدّم[٩٣].

الخـــاتمـــــة

هذه الدّراسة المتواضعة لأعمال الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة الإجتماعية قد اقتصرت على بعض آثاره التي تمكنت من الحصول عليها ذلك أنّ أعماله غزيرة وكتاباته كثيرة ومتنوّعة وفي مجالات متعدّدة فلسفية، تاريخية، في علم النفس وعلم النفس الإجتماعي وفي علم الإجتماع... ولكن قد تكون هذه مقدّمة لدراسة أوسع وأشمل بأكثر عمق مستقبلا. يمكن أن نخرج ببعض الاستنتاجات الهامة في موضوع أعمال الأستاذ الإجتماعية:

١) يبدو الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة من خلال تناوله لجملة من القضايا الاجتماعية المتنوّعة أستاذا جامعيا أراد أن يصل بين طلبته وعلم الاجتماع من الناحية المنهجية والمفاهيمية وطرق تناول مواضيع علم الاجتماع بالتحليل والدراسة في مجتمع في حاجة ماسة إلى ذلك في زمن يخرج فيه المجتمع من الهيمنة الكولونيالية الاستعمارية ويبدأ في إنشاء كيانه السياسي وبناء مؤسساته الوطنية في علاقة بأمته العربية التي ما تزال هي أيضا تبحث عن هويتها وتتلمس طريقها نحو التحرر والإنعتاق والتحديث، وفي عالم ما يزال فيه المجتمع الإسلامي ينفض الغبار الذي راكمه الاستعمار على بنيته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والسياسية لعلّه يجد طريقه نحو مساهمة إيجابية في التقسيم العالمي للعمل الذي بدا وكأنّه مسلوب منه أو غريب عنه أو في تبعيّة مقيتة يصعب الخروج منها.

٢) يبدو من خلال الإشكاليات التي تناولها بالدّرس أنه يريد تصحيح مسار ثقافي ومجتمعي وفكري طالما أوصله بعض المستثمرين مغلوطا إلى مجتمعاتهم حول الإسلام والمسلمين والعرب وواقعهم السياسي والفكري والجنسي والأدبي والمعرفي... فيكون الأستاذ "عبد الوهاب بوحديبة" قد أوصل رسالة مضمونة الوصول إلى الغرب بلغة فرنسية سلسة قادرة على أن تصحح كل الأخطاء وتفسر ما كان غامضا في أذهان شعوب أخرى لعلّها تكون في علاقات إيجابية مع مجتمعاتنا ولعلّها تبدّد النظرة العدائية أو الاستعبادية أو التحقيرية التي غرسها الإستعمار البغيض سابقا.

٣) يبدو الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة رجلا مصلحا من خلال ما تقدّم به من دراسات في شتى المجالات الفكرية والإجتماعية و النفسية، لمجتمع كان في حاجة إلى تلقي هذه الأفكار وخاصة في مجتمع ما يزال في بداية طريقه نحو كنه العلوم الإنسانية ودورها في تطوير المعارف وتكوين

الأجيال وبناء مجتمع متقدم مسيّر، قادر على بناء مجتمعه على أسس تنموية صلبة بكل رصانة وتريث ووسطيّة وعقلانية

الهوامش

(١) Bouhdaiba Abdelwahab, culture et société, Publication de l'université d e Tunis, ٦ ème s érie ; P hilosophie – L ittérature, volume XII, ١٩٧٨, P : ١١.

(٢) Bourdieu Pierre, Choses dites, Ed. Minuit, Paris ١٩٨٧, P.P. ١٥١-١٥٢.

(٣) Boudon Raymond, et Bourricaud François, Dictionnaire critique de sociologie, Puf, Paris ١٩٨٢ P.P. ٥-٦.

(٤) GRAMSCI Antonio, cahiers de prison, Paris, Gallimard, ١٩٨٣, P.P. ٢٢٢-٢٢٣.

(٥) Cahiers de C.E.R.E.S, series sociologiques, ١٩٦٨, P.P. ٦٩-٧٠.

(٦) محي الدين نصرت وآخرون: "مقال في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية"، القاهرة ١٩٧١، ص.ص. ٣٠٠-٣٠١.

(٧) Abdelwahab Bouhdiba : culture et société, op, cit. , P.P ٥٣-٧١.

(٨) Freud (Sigmunt) : Introduction à la psychanalyse, Trad. Jankele- Vitch, Ed, Pyot, Paris ١٩٨١. P.P. ٣٠-٣١.

(٩) Lacan Jean : Ecrits, P.P. ١٦٢-١٦٣-١٨٤.

(١٠) Abd. Bouhdiba, Ibid, P.P. ٥٤-٥٥.

(١١) Ibid, P. ٣٦.

(١٢) Ibid, P.P. ٣٨-٣٩.

(١٣) Ibid. P.P. ١٠٦-١٠٧.

(١٤) Ibid. P.P. ١١٠-١١١.

(١٥) Ibid. P.P. ١١٤-١١٥.

(١٦) Ibid. P.P. ١١٨-١١٩.

(١٧) Ibid. P. ١٢٠.

(١٨) Ibid. P.P. ١٢٦-١٢٧.

(١٩) Ibid. P. ١٤٠.

(٢٠) Ibid. P. ١٤٠.

(٢١) Ibid. P.P. ١٤٢-١٤٣.

(٢٢) Ibid. P.P. ١٥٦-١٥٧.

(٢٣) Bouhdiba Adelwahab, Paul sébag et carmel cameıleri, Les précouditions sociales de l'industrialisation dans la région de Tunis, cahier de C.E.R.E.S., Université de Tunis, série sociologique, N°١ Pub. V. Tunis ١٩٦٨. P.P. ٢٩-٣٠.

(٢٤) البشير العربي، "الهجرة الداخلية والتنمية في المجتمع التونسي: قابس نموذجا" دكتوراه دولة في علم الإجتماع، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية (جامعة تونس) ٢٧ جوان ٢٠٠١، ص.ص. ٥٧-٥٨.

(٢٥) Bouhdiba (A), culture et société, op.cit P.P. ٢٠٢-٢٠٣.

(٢٦) د. عبد الوهاب بوحديبة: "لأفهم فصولا عن المجتمع والدين"، الدار التونسية للنشر ٢٧ مارس ١٩٨٩، ص ٩.

(٢٧) نفس المصدر السابق، ص ١٠.

(٢٨) نفس المصدر السابق، ص ١١.

(٢٩) المصدر السابق، ص ١٢.

(٣٠) المصدر السابق، ص ١٣.

(٤٠) المصدر السابق، ص ١٤.

(٤١) نفس المصدر السابق، ص ١٥.

(٤٢) نفس المصدر السابق، ص ١٥.

(٤٣) نفس المصدر السابق، ص.ص. ١٩-٢٠.

(٤٤) نفس المصدر السابق، ص ٢٦.

(٤٥) نفس المصدر السابق، ص ٢٩.

(٤٦) نفس المصدر السابق، ص ٣٢.

(٤٧) نفس المصدر السابق، ص.ص. ٧٧-٧٨.

(٤٨) نفس المصدر السابق، ص. ٩١.

(٤٩) نفس المصدر السابق، ص.ص. ٩٢-٩٣.

(٤٩) نفس المصدر السابق، ص. ٩٦.

(٥٠) نفس المصدر السابق، ص ٩٧.

(٥١) نفس المصدر السابق، ص ٩٨.

(٥٢) نفس المصدر السابق، ص.ص. ١٠١-١٠٢.

(٥٣) نفس المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٥٤) نفس المصدر السابق، ص.١٠٥.

(٥٥) نفس المصدر السابق، ص.ص. ١٠٨-١٠٩.

(٥٦) نفس المصدر السابق، ص. ١٣٧.

(٥٧) دكتور طبيب نفساني تونسي، عمل إلى جانب الطب كأستاذ جامعي في علم النفس بالجامعة التونسية (في السبعينات والثمانينات).

(٥٨) نفس المصدر السابق، (لأفهم فصولا عن المجتمع والدين)، ص.ص. ١٣٧-١٣٨.

(٥٩) نفس المصدر السابق، ص. ١٥١.

(٦٠) نفس المصدر السابق، ص.ص. ١٥٢-١٥٣.

(٧١) نفس المصدر السابق، ص.ص. ١٦٢-١٩٣.

(٧٢) نفس المصدر السابق، ص. ١٦٥.

(٧٣) نفس المصدر السابق، ص.ص. ١٦٨-١٦٩.

(٧٤) Fatma Mernissi, Lamalif, no ١٤٦, mai-juin ١٩٨٣, CF, aussi de même auteur, sexe, idéologie Islam, Ed : Tierce, ١٩٨٣.

(٧٥) عبد الوهاب بوحديبة: مصدر سابق، ص.ص. ١٦٩-١٧٠.

(٧٦) عبد الوهاب بوحديبة، الجنسانية في الإسلام، ترجمة محمد علي مقلد، دار سراس للنشر تونس سنة ٢٠٠٠، ص.١٢.

(٧٧) نفس المصدر السابق، ص. ١٢٩.

(٧٨) نكاحا: يقصد به الزوج الشرعي بالمرأة المحررة.

(٧٩) استرار: يقصد به العلاقة بين السادة والإماء أي العلاقة الجنسية بين السيد والجارية أو الأمة والإنجاب منها. والتسرّي هي علاقات حصلت في المجتمعات الإسلامية قديما.

(٨٠) نفس المصدر السابق، ص.ص. ١٣٢-١٣٣.

(٨١) نفس المصدر السابق، ص.ص. ١٧٥-١٧٦.

(٨٢) نفس المصدر السابق، ص. ١٧٦.

(٨٣) محمد الكحلاوي: "الجنساني والمقدّس أو الوجه والقفا، قراءة في كتاب الجنسانية في الإسلام لعبد الوهاب بوحديبة" نشر في الفكر العربي المعاصر عدد ١١٨-١١٩، مركز الإنماء العربي، ربيع صيف ٢٠٠١، ص. ١٣٥.

(٨٤) نفس المرجع السابق، ص. ١٣٧.

(٨٥) نفس المرجع السابق، ص.ص. ١٣٨-١٣٩.

(٨٦) "لأفهم فصولا عن المجتمع والدين"، نفس المصدر السابق، ص ١٧٣.

(٨٧) نفس المصدر السابق، ١٧٤.

ماركس: يعتبر أنّ الدين مجرّد مرآة تنعكس فسها الايديولوجيات الاجتماعية والسياسية

ماركس فيبر: تثير انتشار الرأسمالية في أروبا بالعولمة النفسية التي يثبتها حركات الاصلاح الديني، في كتابه المشهور: للأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية.

(٨٨) عبد الوهاب بوحديبة: مصدر سابق، ص.ص. ١٧٦-١٧٧.

(٨٩) عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، طبعة القاهرة، ص. ٣٨٠.

(٩٠) نفس المصدر السابق، ص. ١٩٣.

(٩١) نفس المصدر السابق، ص. ١٩٤.

(٩٢) نفس المصدر السابق، ص. ١٩٥.

(٩٣) نفس المصدر السابق، ص. ١٩٧.

(٩٤) نفس المصدر السابق، ص. ١٩٩.

(٩٥) نفس المصدر السابق، ص.ص. ٢٠٠-٢٠١.

(٩٦) نفس المصدر السابق، ص. ٢٠٣.

(٩٧) نفس المصدر السابق، ص. ٢١٢.

(٩٨) نفس المصدر السابق، ص. ١١٣.

(٩٩) نفس المصدر السابق، ص. ٢١٤.

(١٠٠) Sous : la direction de volume : Abdelwahab Bouhdiba, les differents aspects de la culture Islamique, L'individu et la société en Islam, Edition UNESCO, Paris ٠٧, ١٩٩٤. P. ٢٦١. (chapitre ١٠) (Penser l'Economique).

(١٠١) Op. cit. p.p. ٢٠٢-٢٠٣.

(١٠٢) Ibid. p.p. ٢٠٥-٢٠٦.

(١٠٣) Ibid. p. ٢٠٨

(١٠٤) Ibid. p. ٢٠٩

(١٠٥) Ibid. p.p. ٢٧٩-٢٨٠

(١٠٦) Ibid, (chapitre ١١, Penser le politique), P. ٢٨١.

(١٠٧) Ibid. p. ٢٨٢.

(١٠٨) Ibid. p. ٢٨٣.

(١٠٩) Ibid. p. ٢٨٢.

(١١٠) Ibid. p. ٢٨٤

(١١١) Ibid. p. ٢٥٧

(١١٢) Ibid. p. ٣٠١ Ibid. p. ٢٠٩

الماورائي والتاريخي في فكر الأستاذ بوحديبة

مقداد عرفه(*)

بلغ إنتاج الأستاذ بوحديبة الفكري درجة من الثراء المضموني والإمتداد الزمني والتنوع اللغوي لا يسعنا معها إلا أن نكتفي في هذا المقام ببعض الإشارات تتعلق بأمور تبدو لنا مهمة في قراءة هذا الإنتاج الخصب. وحتى في هذه الحدود المرسومة سنركز بالأساس على مشاركة للأستاذ في كتاب من منشورات اليونسكو باللغتين الفرنسية والإنجليزية عنوانه: "الجوانب المختلفة لحضارة الإسلام الفرد والمجتمع في الإسلام"[1]. ونجد له فيه ثلاث مقالات هامة، إضافة إلى المقدمة والخاتمة. وتهتم إحدى هذه المقالات بالتفكير في الاقتصاد Penser l'économique وتهتم أخرى بالتفكير في السياسة Penser la Politique من منظور إسلامي.

ولهاتين المقالتين وغيرهما[2] الفضل في إبراز ثنائية جوهرية تتجلى في مجموعة أزواج، بدت لنا أساسية في فهم فكر الأستاذ. وهي الثنائية المذكورة في عنوان هذا البحث. ولا ندعي أنها على درجة من الدقة والإحكام يمكن أن يرد إليها كل الأفكار وكل المقولات الأساسية. ولكن بدا لنا أنها تتسم ببعض الثبات في هذا الفكر في مختلف مراحله ولا تخلو من فائدة في فهمه. ويمكن أن نعبر عنها بأزواج من المفاهيم الأخرى تحيل كلها على قطبين معتمدين. ولا تبدو هذه الإزدواجية اختياراً اعتباطياً من الأستاذ بحيث يمكن تعويضها بجهاز مفهومي آخر، بل هي في نظره أمر ذو طبيعة أنطولوجية مقوم للإسلام في رسالته وفي محايثاتها التاريخية، فكان من الواجب

(*) أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية.

اعتماد هذا الأمر في التفكير في الإسلام وفهم حضارته.

أ – الجهاز المفهومي الثنائي

يمكن إذن أن نعبر بدرجات متفاوتة من الدقة ومن الثبات بأزواج من المفاهيم عن هذه القطبية المزدوجة التي يبدو أن الأستاذ اعتمدها. وفي الوسع أن نوزعها إلى مجموعات، منها:

– مجموعة من الثنائيات يتحدد طرفا كل واحدة منها من حيث حكمها الأنطولوجي.

الأنطولوجي والميتافيزيقي / السيرورة والتاريخ، الواحد / الكثير، الروح / المادة، المصدر (أو العين أو الأصل) / الفرع، الماهية / التاريخ، المطلق / المقيد، المفارق / المحايث، إلخ..

– مجموعة من الثنائيات يتحدد طرفاها من حيث امتدادها الزمني: الثابت / المتحول، الأزلي / الزماني، المطلق/ الوقتي، الخ...

– مجموعة من الثنائيات يتحدد طرفاها من حيث الوجود الإنساني في علاقته بالمطلق: الديني / الدنيوي، المقدس / الدنيوي، الإيمان / العمل، القيمة الخلقية/ الفعل، الخلقي / اليومي (الاقتصادي ، السياسي، الاجتماعي)، القاعدة/ الفعل، القاعدة / الأطر الاجتماعية والتاريخية، المغزى (أو الروح) / الفعل، الإلهي /الإنساني، الوهب / الكسب، النموذج أو المثال / الممثول، العادل / الملموس والمعين (القيمة / الفعل)، المرجع/ الاستعمال المذهبي والنظري.

وهذا التوزيع بعيد عن أن يستنفذ كل الثنائيات، إذ يمكن أن نتبين

ثنائيات أخــرى تتحــدد حــسب طبيعتهــا، مثــل الثنائيــة ذات الطبيعــة الأبستمولوجية، وهى العلوم التي تكون هذه الثنائيات موضوعاً لها، وهــي: الميتافيزيقا / علوم الاجتماع، وغيرها وليست هذه المجموعات بجامعــة ولا مانعة، وليست منغلقة ولا تستقل إحداها عن الأخرى، بل هي متداخلة تداخلاً عضوياً في جل الحالات، إن لم نقل في كلها، وتفتح إحداها على الأخــرى، ويمكن أن تستبدل إحداهما بالأخرى، ويمكــن لأي طــرف مــن طرفــي المجموعة أن يكون عنصراً فاعلاً في مجموعــة ثانيــة. إلا أن الأطــراف المذكورة فى المقام الأول في كل الثنائيــات متجانــسة أو تكــاد، وكــذلك الأطراف المذكورة في المقام الثاني.

ولا ينبغي أن نتوهم أن الطرفين داخل الثنائية الواحدة متقــابلين تقابــل الأضداد، وإنما هي ثنائيات طرفاها متلازمان، لا يوجد ولا ينبغي أن يوجد أحدهما دون الآخر، تربط بينهما علاقة جدلية تعكــس تمفــصلا عــضوياً وتفاعلاً بينهما في واقع الوجود الإنساني في مختلف جوانبه.

ولنشر إلى إحدى هذه الثنائيات، وكيف يتصور طرفاها والعلاقة التــي تربط أحدهما بالآخر، وإمكان استبدال ثنائية بأخرى ولنضرب مثــالاً علــى ذلك ثنائية الإيمان والعمل. فلا ينظر إلى الإيمان هنا على أنه مجرد توجــه إلى الله، وإنما باعتباره ما إليه تستند المجموعة، ويكسي وجودهــا مغــزى وينفخ فيها الروح، وينظم في الوقت ذاته حياته اليومية(٣). ويتلازم الإيمــان والعمل، فالعمل ينبع من الإيمان، ولكنه يتواصل ويتنــوع ويتحقــق وفــق ظروف شتى ويخضع لذات القيم الأزلية والثابتة. ومن هنا تأتى علاقة هــذه الثنائية بثنائيات أخرى. فكل عمل هو خلق زماني يستوحي من قيمــة هــي أنموذج. والعمل معين وملموس، مشروط بوجود الإنــسان وحياتــه، وهــو

يتنوع وفق المستويات والظروف، وهو يتطلع إلى أن يكون عادلاً أي مطابقاً للقاعدة التي نقصدها ونؤمن بها ونؤمها. وبفضل هذه الخلقية التي هي كالروح التي تنفخ في الفعل، يضمن "الإلهام" الوحدة للوجود الإنساني وللحضارة.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الثنائي: المرجع/ الاستعمال المذهبي والنظري. فالأول هو النص المقدس: القرآن والسنة، والثانى هو استعمالها في الفقه وفي الاقتصاد، وفي السياسة، وفي الحياة بصفة عامة. فما أتي به النص من أوامر ونواه أو ندوب يبقى بصفة مستمرة الأساس في صياغة الفقه[٤]، وهذه هي ثنائية المقدس/ الدنيوي، مثل الشريعة التي هي قانون مقدس، والسياسة التي هي تطبيق العدل.

٢- تطبيق الجهاز المفهومي في الفقه الإسلامي

إن الفقه باعتباره العلم الذي يدرس القانون المقدس ويبين الأوامر القرآنية، هو نظام يحدد القواعد وطبيعة الأفعال التي هي حلال ويحدد حكمها، ويستنبط مما يفرضه القرآن نتائج القصوى. وقد أفضت هذه الصياغة النظرية الهائلة إلى إيجاد آليات تعدل مختلف العناصر الداخلية المتنوعة وتوازن بينها[٥]. وأتبع الفقه في تطوره وجهتين أساسيتين: تعرف الأولى بصحة الأفعال الإنسانية، وذلك انطلاقاً من تعريف لاهوتي للفعل الذي يحبه الله. وتبين الثانية الفروض[٦] القرآنية وتحللها وترتبها وتنظمها، آخذة بعين الاعتبار المعطيات التاريخية، وهي أسباب النزول. وقد كان لهذا مفعول مزدوج: جعل اللاهوتي والخلقي يكتسي طابعاً قضائياً وطابعاً كلياً، وجعل القواعد القرآنية تتسم بالشمول. وقد خول إضفاء الشمولية للفقه أن

يبقى متصلا بالواقع الملموس اتصالا مستمرا[7].

وفروض الفقه هي في الوقت ذات مؤشرات على وجود العدل ومؤشرات على وجود المصلحة، فمن حيث هي مؤشرات عدل تعين القيم الواجب الحفاظ عليها، وهي القيم القرآنية ذاتها أو القيم المتفرعة عنها، فتحدد الذنوب والأضرار والأخطار. أما من حيث هو مؤشر مصلحة يكتسب الفقه قيمة الآلة فيحرص على تطبيق الشريعة في الواقع، ويحلل شروط ممارستها وقابليته للنظر في كل الحالات التي يمكن أن تقع في المدينة الإسلامية. فتاريخ الفقه هو تاريخ المدينة، وهذه خاصية للفقه الإسلامي. وبذلك يتهيأ القاضي لكل ما يمكن أن يطرأ من وقائع الحياة. وهو ما جعل من الفقه بيد اغوجية بالفعل. فهو رمزية اجتماعية مكنت من تحقيق النظام الاجتماعي العام. ويدرك الفقه بتناوله أكبر عدد ممكن من الوقائع مستوى كلياً وشمولياً، دون أن يهمل الوضعيات الملموسة. كان الفقهاء يدركون أن ما يبدو بسيطاً إنما بدا كذلك لأنه عمد إلى تبسيطه، وأن الحياة الحقيقية يجب أن تؤخذ بكل ما هي عليه من التعقيد. وهذا هو المغزي مما ورد عليه الإنتاج الفقهي من غزارة وثراء. وبفضل ذلك أمكنه أن يلم بأكثر الوضعيات اختلافاً في حضارة شملت أمصاراً شتى وحقباً مديدة[8].

وهذا الثراء هو الذي جعل من دراسة الفقه تدرباً على المسؤولية في الحياة الاجتماعية ويمكننا من فهم جوانب كاملة من الاقتصاد الإسلامي، بحيث وجد فقه اقتصادي وانتشر، انكب فيه الفقه على نظام الإنتاج والتبادل والتوزيع. ويصبح بذلك الفقه مؤشراً للاقتصاد الحقيقي. وبذلك ننتقل من الفقه إلى الاقتصاد.

٣- تطبيق الثنائية المفهومية في الاقتصاد الإسلامي

ولم يكن للفقه وللشريعة من بد من تناول الاقتصاد، ولم يسع القيمة الاقتصادية إلا أن تكون في تآلف مع القيمة الخلقية. ذلك أن الفقه الذي هو عمل استنباطي ينتقل مما هو وجودي (الأنطولوجي) إلى ما هو قيمي (الأكسيولوجي) ومنه إلى تدبير شؤون المدينة. وقد صيغت نظرية الإسلام الاقتصادية لتستوعب حقل العمل الاقتصادى بكامله، وذلك بإدراجها في القصدية الخلقية التي تؤسس كل سلوك إسلامي وتحيط به[٩].

تتضمن المتون الفقهية جملة من الاعتبارات الأخلاقية حول العدل مطبقاً على العلاقات الاقتصادية. بحيث لا يكون العدل قيمة مجردة ومعلقة في الهواء، بل ممارسة تشمل كل الحياة اليومية، وتصبح ملموسة في أفعال اقتصادية، عادلة أو غير عادلة على المؤمن إتيانها أو تجنبها[١٠]. نجد إذن في قلب التصور الاقتصادى للفقه تصوراً خلقياً يقوم على التمييز بين الحلال والحرام، وشأن الاقتصاد في ذلك شأن كل أنشطة الإنسان الأخرى. ويتناول الحلال والحرام الأشياء ذاتها كما يتناول طرق اقتنائها. وكل السعى في الفقه هو تحليل الحد الفاصل والدقيق بين الحلال والحرام، اللذين يتحدد معناهما بإرادة الله. وهذا المعنى هو الذي يضفي على الفعل الإنساني معقوليته ووحدته. وليس المغزى الانطولوجي للإرادة الإلهية، بل هو المغزى الذى يوجه عملنا ويوحد شتات وجودنا[١١].

ويندرج الفعل الاقتصادي في رؤية القرآن للعالم، وهو نفسه عبادة فلا سبيل إلى الفصل بين عالم العبادة وعالم العمل[١٢]. والفعل الاقتصادي الحلال هو الذي لا يتعدى على حقوق الغير. وبذلك لا تكون معقولية الفعل الاقتصادي داخلية وشخصية، وإنما هي عامة وجماعية. وهنا تتحدد الحرية

بمصالح المجموعة التي ينبغي أن تصان، ذلك أن المغـزى الـذي تكتـسيه الأمة في الإسلام أمر جوهري. والفعل الاقتـصادي يهـم المجموعـة أولاً وبالذات. وهو يتجاوز مجرد كونه حلالاً ليصبح واجباً، فيكون الشغل واجباً مطلقاً حتى يؤسس اقتصاد وفرة يتظافر فيه جهد الإنسان وبركة الله(١٣).

وقد اعتنى الفقه من حيث بين تعاليم القرآن بعقلنة مجـالات الملكيـة، وتقنن العلاقات الاقتصادية بين الفاعلين في الإنتاج والتبـادل والاسـتهلاك. لذلك يميز المرء بين خمسة توجهات في النظر الفقهي:

- الملكية من حيث هي حق طبيعي يتأسس في الوقت ذاته على تفويض إلهـي وعلى الشغل.
- إقرار البيع والتبادل على أنهما نقل للملكية بتراضي الطرفين.
- الإرث والوصية اللذان يسمحان بنقل الملكية من جيل إلى جيل.
- الأداء الذي يضمن رجوع جزء من الملكية إلى المجموعة التي يعـيش المالك في كنفها.
- القواعد الجزائية التي تعاقب كل خرق للقانون وتضمن التعويض عـن كل ضرر.

ويضاف إلى ذلك الحسبة التي هي نظام خاص بالمدينة الإسـلامية، إذ هي تنظم الأخلاقيات العمومية، وقد حرص المحتسب على تطبيق الـشريعة تطبيقاً يومياً، وبذلك تكمل الحسبة الفقه وتكتسي كتب الحسبة قيمة الوثـائق الاجتماعية الاقتصادية ذات الأهمية القصوى.

والنشاط الاقتصادي هو ذاته نشاط اجتماعي له وظيفة اجتماعية ويحدد مواقف جماعية. وبذلك تحيل العمليات الاقتصادية إلى أمر هو وراءها إلى "مـا وراء" هـو

الآخرة بعينها، وهي مع ذلك مكونات الحياة ذاتها. ولا تكون المواقف إسلامية حقاً حتى يتلاءم صاحبها مع الروحانية، وتتم الحياة الفردية والحياة الاجتماعية وفق اقتضاءين متلازمين: اقتصادى وتقني وعملي من ناحية، وخلقي وديني من ناحية ثانية، وبذلك يشتمل الاقتصاد على إجراءين: أحدهما فكري وثانيهما تاريخي.

وفى انواسع تبين أربعة محاور أساسية في نظرية الإسلام الاقتصادية:

أ – رفض الضرر هو مبدأ أساسى له أهميته القصوى في التصور الأخلاقي للاقتصاد في الإسلام، وله تفريعات عدة تحرم كل ما هو ربح بدون مقابل أو يضر بالغير، كالغش والربا والميسر. إن معقولية الفعل الاقتصادي هى التي تضمن كونه حلالاً[١٤].

ب – تبني الشغل[١٥] وإدماجه في الحياة الاقتصادية. يبقي الشغل الطريق المثلي لجمع الخيرات واقتناء الثروة، ويجعل الممتلكات والخيرات موافقة للعدل، ويفسح المجال أمام الكسب، الذي هو حلال[١٦]. والملكية حق مشروع في الإسلام يكتسب بطرق الحلال. وهي وإن كانت تتسم بطابع الفردية تبقي في خدمة المجموعة. والله هو المالك الحقيقي، والإنسان الذي هو خليفته له أن يحافظ على الملكية والتصرف فيها. لذلك ينبغي للإنسان استغلال الملكية وفق الشريعة وطبقاً لروح العصر. ومن هنا التمييز بين الملك وهو الملكية المطلقة، والملك الذي هو تملك وقتي، الأولى أنطولوجية وميتافيزيقية ماورائية، وهي خصوصية إلهية، والثانية هي الاستغلال الملموس والمندرج في آلية تاريخية، خاصة بالإنسان. ويرتبط بهذه الازدواجية المفهوم الإسلامي للكسب. فينبغي أن يقابل وهب الله للوجود وللخيرات جهد من الإنسان وهو ما يجعل الإنسان كائناً ذا وعي وكرامة، ويرفعه

عن الحيوانية. فيكون الشغل واجباً محايثاً لطبيعة الإنسان. ولا يكون الربح مشروعاً فقط، بل هو واجب لأنه ثمرة كل نشاط. وبالشغل يقترب الإنسان من الله، ويتمكن من منزلته في الخليقة، ويتحقق كموجود مستثنى من سائر الخليقة. والشغل هو الوساطة التي بها ينتقل ما هو تابع لملك الله إلى الملك الإنساني[١٧].

ج – حرية الفعل الاقتصاد، وهذا ما يحيلنا إلى فكرتي المسؤولية والحرية في الاقتصاد، إذ يشترط "الكفاءة والجواز"، في الفعل الاقتصادي من إنتاج وتوزيع واستهلاك وينبذ فيه الإكراه، هو إذن التزام وفعل حر، وهو حالة من البركة والسعادة ويضع الإنسان بذلك موضع المسؤولية[١٨].

د – منزلة المجموعة: تمارس هذه الحرية وتعاش في كنف المجموعة، التي تستأثر بالأهمية القصوى في تدبير شؤون الاقتصاد والتي تبدو جلية في بنى السوق وفي علاقات المنتجين وكل المتداخلين في السوق بعضهم ببعض، وأهمية الزكاة والوقف، وكل ما هو من شأنه أن يدعم الملكية الجماعية[١٩].

٤ – المناهج والغايات

الموقف الأساسي الذي اتخذه الأستاذ هو موقف موفق ينشد التناغم والتأليف بين روح الرسالة وتمظهراتها التاريخية. فهو يؤمن بالتآلف الكلي والشامل للرؤية القرآنية للعالم، ينـدرج فيها الاقتصادي والسياسي والوجودي. وينعكس هذا الموقف في رؤية حية وحيوية للإسلام ورسالته ومذاهبه ونظرياته تقتضيها طبيعة العمل التاريخية وتطور النظريات والمذاهب الاقتصادية والسياسية وغيرها[٢٠].

أ – **المنهج:** وهو يتوخى لذلك منهجاً مزدوجاً يجمع بين النظر الداخلي والنظر الخارجي. وتتمثل خصوصية هذا المنهج في كونه يبرز العلل العلمية والنظرية للظواهر الاجتماعية، ويبحث في ذات الوقت عن مغزاها الوجودي والماورائى. فهو جمع بين تحقيق المعقولية العلمية الخاصة بالظواهر الإنسانية، وبين إدراك للمعنى أو المغزى أو الروح. ففيه عنصران:

عنصر داخلى، أو ذاتي أو أهلي يتمثل في تعقل الحضارة الإسلامية من الداخل انطلاقاً من الانتماء إليها والتجذر فيها. وفعلا، مثلت الحضارة العربية الإسلامية عنصراً أساسياً بل مقوماً في شخصية الأستاذ وفكره. فقد غذت هذه الحضارة بشتى جوانبها من قرآن وسنة وتفسير وفقه وتصوف وفلسفة كيانه وفكره وموقفه من الحياة. وهو ما يصفه بأنه تحديد المرجعيات الأساسية referents de base لاعتمادها أولاً في تبين نسق للأخلاق الاقتصادية في الإسلام مثلا(٢١).

عنصر موضوعي وهو بدوره ليس ببسيط، بل مركب يجمع بين مناهج البحث العلمية والنظريات والمصطلحات الخاصة بالعلوم الاجتماعية، والنظريات والمصطلحات الفلسفية المأخوذة من الفلسفة الحديثة خاصة (هيجل مثلاً).

ب – **الغايات:** والنتيجة المرجوة من هذه الازدواجية المنهجية هي أن تفهم الظواهر المدروسة من الداخل فيزول ما علق بها من سوء الفهم أو الغموض، أي ما يستغرب منها أو ما يستشكل، ولم نفهمه بعد حق الفهم لأننا اقتصرنا على منهج واحد. وأما المنهج المعتمد هنا فهو يرمي إلى إدراك

ماهية الظواهر المدروسة وحقائقها، أي جوهرها في تصور الإسلام المؤسس وفي تطورها التاريخي(٢٢).

ويتلازم إدراك جوهر الظواهر هذا واستخراج التصور المركزي فيها الذي تدور حوله بقية التصورات. ويكون الشغل مرة أخرى مثالاً على ذلك، فهو في الإسلام محور كل تصور اقتصادي، إذ لا وجود في الإسلام لثروة مستقلة بذاتها، بل لا تكون هذه إلا مشروطة. فالشغل هو الذي يستند إليه كل حق في الملكية، وهو الذي يحدد قيمة المنتوج الحقة.

ويرتبط ذلك بالسعى إلى إدراك المغزى من الأعمال والقصد النهائى منها. فالقصد النهائى من كل ثروة إنما هو المقدس. فالوظائف الدينية الوظائف الاقتصادية لا تستقل إحداهما عن الأخرى(٢٣).

وبذلك يصير في الوسع إظهار أمور لا تظهر للعيان في أول وهلة أو باتباع منهج آخر غير هذا المنهج المزدوج.والأمثلة على ذلك عديدة: مثلما هو الحال بالنسبة إلى الفقه وغيره، أى إدراك كيف كان الفقه في الوقت نفسه قانوناً، ومنهجاً تربوياً وإضفاء الطابع الاجتماعي(٢٤). وكذلك البعد النفساني للنظرية الاقتصادية في الإسلام، وأهميته، إذ أنه يحدد مواقف جماعية توجه السلوكات والمواقف الملموسة للإنسان المسلم من التحري ومحاسبة النفس، إلخ..(٢٥).

ويراد من هذا المنهج كذلك ابراز الفروق بين الظاهرة ذاتها في المجتمعات الإسلامية وفي المجتمعات الأخرى، مثل الفرق بين الملكية في الغرب المسيحي والملكية في الإسلام التي تبقي في خدمة المجموعة رغم كونها فردية(٢٦).

كما يرمي هذا المنهج إلى مراجعة الأفكار والأحكام المسبقة منها الرؤية المجمدة للإسلام التي ترى فيه مذهباً مغلقاً، وسيرورة معطلـــة، أو عبقريـــة تجاوزها الزمن أو جفت ينابيعها(٢٧).

٥ – الازدواجية المفهومية باعتبارها آلة في تقييم الواقع والتطلع إلى المستقبل

بهذا الجهاز المفهومي الثنائي سعى الأستاذ إلى تقييم واقع المجتمعـــات الإسلامية ونقد الرؤى غير الملائمة وتطلع إلى الآفـــاق لاقتـــراح الحلـــول الملائمة.

أ – النظرة إلى الإسلام وحضارته

يتسم الإسلام بالجمعية والشمولية، وتـــشمل نظرتـــه العـــالم والوجـــود والتاريخ، والعلاقات بين الأشخاص والعلاقات بين الإنـــسان ومحيطـــه(٢٨). فالمشروع الإسلامي يشمل الأرضي والسماوي، الـــدنيا والـــدين. ويرمـــي الإسلام إلى تكييف السلوكات الفردية والاجتماعية على حد سواء، فهو يجمع الإنسان في بعديه الفردي والجماعي. ذلك أن الإنسان الـــذي يتوجـــه إليـــه القرآن بالخطاب هو موجود معين وملموس، هو إنسان عابد، وهو أيضاً لـــه وضعية الآن والهنا، يفعل في العالم المادي ويخـــضع لقواعـــده المحيطيـــة والجغرافية والسكانية، يتصرف في موارد تخصه. وهو أيضاً كائن جماعي تربطه بغيره علاقات عطف وفهم، وكذلك علاقات تعاون وتبـــادل. وتبـــرز قدرة الإسلام على حد ما فهم ومورس القرون الطوال، في اهتمامـــه بتبنـــي ضرورات الحياة اليومية، على الجمع بين النجاعة الاقتـــصادية وملاءمـــة شريعة القرآن. يقول الأستاذ: "طور الإسلام انطلاقاً من القرآن مذهباً خاصاً به عمل القرون الطوال ولا يزال، بالرغم من تحديات الحداثة والتحـــولات

الهائلة التي عاشتها المجتمعات الإسلامية، التي لم تنفك بعد عن البحث عـن الذات وعن مراجعتها"[٢٩].

وتمثل الأخلاق محور هذا التصور، ويمثل الشغل قلب الرحى في نظرية الإسلام في الاقتصاد. فقد أدرجت هذه النظرة الخاصة بالإسلام فكرة العدل والتآزر والمسؤولية في كل مستويات الوجود. وأمهات الفضائل هـذه تحض على بذل الجهد الفاعل والمؤثر. ثم إن طبيعة الشغل الخلاقة واكتمال المجهود تبعثان على البهجة والطمأنينة والرضى[٣٠].

وقد سعي الأستاذ إلى إبراز عظمة الأخـلاق الإسـلامية في الفعـل الاقتصادي، فهي كلية وجامعة، تسعى إلى توحيد شتات الوجـود، وتـسمح بوصل الأنطولوجي بالتاريخي، والشخصي بالجماعي، وشأن الأمـة بـشان الفرد، وبذلك يكتسب أقل الأفعال اليومية شأناً مغزى ويكتسي قيمة تتجاوزه. ونرى ملياً هنا كيف تعمل تلـك الازدواجيـة المفهوميـة وتحـدد الـرؤى الأساسية. فههنا طرفان أحدهما أنطولوجي وثانيهما تاريخي ويتم تلاقيهمـا بوساطة هي الأخلاق.

أبرز تحليل النظرية الاقتصادية تلازم الديني والدنيوي في الإسلام. فـالثروة والجاه مثلا لا يصحان إلا إذا ما أسندا إلى خلفية روحانية، إذ أن الإسلام روحـن الاقتصاد والتقنية والعلم[٣١]. فاكتساب المعرفة وتطبيقهـا فـي الواقـع وإتقانهـا باستمرار كل ذلك واجبات، وهي جزء من الاجتهاد الذي لا ينفك، والـذي هـو جهد للسيطرة على العالم وإثبات النفس. بالتقوى والمعرفة والمهارة متلازمة كـل التلازم، فلا فصل بين آليات الإنتاج والجهد الروحي الذي يتوجه علـى الـنفس، فآليات الإنتاج هي في حد ذاتها صلاة. ونرى بوضوح هنا كيف تعمل الثنائيـات

المذكورة أنفا، وهي هنا الإيمان والصنعة، وكذلك المادة والروح، وأيضا النموذج والعمل المنجز[٣٢].

ب – تشخيص واقع المجتمعات الإسلامية

كان من الواجب طرح مسألة راهنية هذه الخصائص والمقاصد، خاصة مع انقلاب الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الذي فقد معه العالم الإسلامي وحدته السياسية ولعله فقد كذلك وحدته الثقافية. فإلى أي حد يقدر الإسلام على مواكبة زماننا الحاضر؟ وفلسفة الإسلام في الشغل هذه هل تجاوزها الوقت؟

من البين أنه قد لحقها الضعف والوهن، وأن التحديث الاقتصادي مثلاً يدفع في اتجاهات مخالفة لها تماماً. وأن أصوات الاحتجاج في الإسلام الصادرة من الداخل ومن الخارج، تدعي أن فلسفة الشغل هذه مانع يحول دون التطور. وفعلاً فقد كفت نظرية الإسلام في الشغل عن أن تكيف بصفة جذرية التربية الإسلامية، فهي فلسفة لم يعد أصحابها أنفسهم يعيشونها بالحماس المطلوب، فلم تعد حية لا في أذهانهم ولا في سلوكهم، وهو ما يمنع العالم الإسلامي من فهم نفسه على أسس سليمة. ذلك أن التحديث لا يتصور ولا يصاغ إلا انطلاقاً من الذات ووفق اقتضاء أهلي، إذ ينظر دوماً لهذا التحديث على أنها إضفاء صبغة الغرب، أو تغريب occidentalisation. وهو خطأ فادح، يتأتى من نسيان أمر جوهري وهو أن لا يمكن لأي كان أن يستعيض عن حداثته بحداثة الآخرين، دون أن يكون عرضة للقضاء على نفسه[٣٣]. فالثورة التكنولوجية الأوروبية التي كانت حاسمة إنما تمت في إطار إنساني واجتماعي وثقافي خصوصي والشعوب الإسلامية

تعيش الآن على إنتاج "معار". وتلاقي الصعوبات في السيطرة على التقنيات الحديثة مع تنامي الهوة الشاسعة التي تحدث الصراعات وتغذيها. ومن هنا هذه الأفكار الشائعة جداً عن عجز الإسلام عن تبني الحداثة، واعتباره في حد ذاته مانعاً يحول دونها كما سبق أن رأينا.

ج – نقد الرؤي غير الملائمة

رأينا كيف تتحدد العلاقات بين الديني والدنيوي. وهنا يرفض الأستاذ بوحديبة الفصل بينهما على طريقة العلمانية، ويرفض صهر أحدهما في الآخر على غرار الأصولية، ويختار الجمع بينهما. هو طريق وسط لا علماني: يرفض العلمانية لأنها تقتصر على وجود الإنسان التاريخي، ولا أصولي لأن الأصولي يعود بصفة مطلقة إلى الأصل مع إهمال الوجود التاريخي.

وقد أضحى الفعل الاقتصادي الآن وفي المجتمعات الحديثة هو المعيار، بل معيار المعايير، تنظر إليه المذاهب الليبرالية والماركسية على حد سواء على أنه فعل مستقل بذاته، بل ومحدد بما هو بنية تحتية للمجتمع بكامله. أصبح الصنع مجرد تقنية تنتج أشياء لها قيمة مباشرة، ما إن تنجز حتى تتجاوزها تقنيات وطرق إنتاج جديدة أصبحت التكنولوجي والاقتصادي في المجتمعات الحديثة غايتين في حد ذاتهما، وبما أنهما تاريخيان فهما هشان ووقتيان وسريعا الزوال، فلن يثبتا لخلوهما من كل كثافة وجودية أو ثقل أنطولوجي. وبين هنا كيف أن السبب في ذلك هو انخرام التوازن داخل ثنائية العابر والوقتي والأنطولوجي القار. وهو ما يفسر فشل الحلول التي تقترحها نظريات التطور سواء كانت ماركسية أو ليبرالية للخروج من هذا التخلف.

د – تطلع للحلول

إن الأمر اليقيني هو أن الإسلام ليس السبب في هذا التأخر الاقتصادي والسياسي، وبات من الواضح أنه بالنسبة إلى النظرية الإسلامية لا تكمن الصعوبات في مستوى المبادئ، وإنما في تطبيقها في الإطار المحلي والجهوي والعالمي. وكلنا نشعر بالحاجة إلى تطورا النظرية تطورا جديدا وإلى اختراعات جديدة لمؤسسات الاقتصاد. وينبغي حمل الضمير الإسلامي على العودة مجدداً إلى الينابيع لجعل الفعل الاقتصادي طريقاً جديدة لاكتشاف الذات من جديدة(٣٤).

ويمكن أن نتمثّل مساهمة الإسلام في الاحتجاج الذي في وسعه القيام به، والذي ينبغي القيام به على كل حال، الاحتجاج على فكرة التطور ذاتها. ولعل ذلك يمثّل مساهمة حقيقية في تحليل مشكلات العالم الثالث وآلية التطور، من حيث يقترح استبدال علاقات الهيمنة العالمية بعلاقات مشاركة (البنوك اللاربوية ومراجعة النظام المالي العالمي وديون العالم الثالث. وذلك يدل على أن العبقرية الخلاقة للمؤسسة الاقتصادية في الإسلام لم تجف.

إن الخطأ هو الظن أن القيم الأخلاقية تحدد بصفة نهائية، بينما خلق القيم هو عملية مستمرة، ولا تموت القيمة إلا إذا ما تخلينا على اعتمادها بإدراجها فى الأفعال والسلوك. ومن الخطأ أيضاً الظن أن ما نتخذه مثالا نعدل بمقتضاه ونقيس عليه هو أنموذج خالد، فكل أنموذج إنما هو تاريخي(٣٥).

ومرة أخرى يقوم هذا التصور للتخلف وللتقدم في المجتمعات بالعلاقة بين الطرفين الميتافيزيقي والتاريخي وضرورة الوصل بينهما واستناد التاريخي إلى الميتافيزيقي واستناد التاريخي إلى الميتافيزيقي.

وما هذه المراوحة بين مرجعيتين إحداهما ماورائية مطلقـــة والأخـــرى تاريخية متغيرة وقراءة أحدهما بمقتضى الثاني إلا موقف تـــأويلي وعمـــل تفسيري وهرمنوطيقي بالأساس: عدم الفصل وعدم الخلـــط وإرادة الجمـــع يحيل حتما إلى هذه التأويلية: وذلك أن ينظر إلى الأصـــل بـــرؤي العـــصر وروحه، وأن تؤول معطيات الوحي وفق واقع تـــاريخي دون أن يـــستنفذها. فهو موقف يتساءل عما يمكن أن تعني معطيات الوحي من القرآن والحـــديث بالنسبة إلى الإنسان الراهن. ويبقى لب التمشي هنا هو أن يفهم الميتـــافيزيقي (الرسالة) بتوسط التاريخي. يتعـــين المـــاورائي المطلـــق فـــي التمظهـــرات التاريخية، ويعتمد التاريخي النسبي في مشروعيته على الماورائي.

هو فكر إصلاحي يقول عنه صاحبه إنه فكر مقاومة. فهو فكر إصلاحي لأنه تتوفر فيه مقومات كل فكـــر إصـــلاحي: أي إدراك لجـــوهر الرســـالة الأصلية، ووصف لتمظراتها التاريخية الفعلية الماضية، ومعاينـــة الوضـــع الراهن، ثم مراجعة للأصول للاستلهام منها ي اقتراح الحلول. وهل يكـــون إصلاح بدون إحياء، أي اعتماد المقاصد، والتمييز بين الروح التـــي تلهـــم إلهاماً لا نهاية وبين الأشكال التاريخية المتعينة التي تتبدل.

وجماع الأمر هو أن هذا البرنامج في الـــسعي إلـــى تحقيـــق الرضـــى والسعادة على مستوى الفـــرد، وبيـــان طريـــق النهـــضة علـــى مـــستوى المجموعة[٣٦].

المراجع والهوامش

١ - Les Différents aspects de la culture islamique, L'individu et la société en Islam.

وقد صدر هذا الكتاب الضخم بباريس سنة ١٩٩٤، في إطار مشروع طموح قررت اليونسكو تخصيصه لهذا الموضوع في ستة مجلدات. وكان الغرض من ذلك عرض جوانب الحضارة الإسلامية المختلفة، سواء من المنظور التاريخي أو من منظور واقع حضارة حالي تأمل أن يكون مستقبلها في مستوى الدور والإشعاع اللذين كانا لها في الماضي، وقد أشرف الأستاذ بوحديبة على إعداد المجلد الأول مع الأستاذ معروف الدواليبي.

٢ - أنظر على سبيل المثال :

Les valeurs en Islam. Révélation, raison et creation, in valeurs et absolu, Actes du colloque international de centre National Universitaire de Documantation Scientifique et technique, Tunis ١٩٦٦, p. ١١١-١٣٠;

٣- ص٢٥٩.

٤- ص٢٦١.

٥ - (régulateurs) (ص٢٦٢).

٦ - (Prescriptions)

٧ - (ص٢٦٢).

٨ - ص٢٦٣.

٩ - تتعلق نصوص القرآن المخصصة لمجالات الحياة الاقتصادية بصفة مباشرة بالزكاة، والأطعمة وما حرم منها، والثروة والمال والخيرات والملكية والتجارة والدين والغش والعقود. ونجد فيها بالأساس نظرية في البيوع والمعاملات وحكم الملكية، الخ (ص٢٦١).

١٠ - ص٢٦٢.

١١ - ص٢٦٥.

١٢- ص٢٦٥.

١٣- ص٢٦٦.

١٤ - ص٢٦٩.

١٥ – تتعدد قيم الشغل، وهو الذي يجعل تملكنا للعالم مشروعا، وبه يضفي طابع الإنسانية على الطبيعة. هذه الطبيعة التي لا تكون في الإسلام "موجوداً في نفسه" وإنما "موجوداً للإنسان" (ص ٢٧٢-٢٧٣).

١٦ – ينبغي تمييز الكسب عن المال الذي يكون حلالا كما يكون حراماً، وعن الرزق الذي هو موهبة من الله، فلا يكون إلا إيجابياً. والكسب، هو دليل على إضفاء طابع الإنسانية على الثروة. الكسب أو السعي أو العمل أو التحصيل، وهي مترادفات تفيد كلها الجهد وعرق الجبين وروح المبادرة (ص٢٧٢).

١٧ – ص ٢٧١-٢٧٢.

١٨ – ص٢٧٤.

١٩ – ص ٢٧٤-٢٧٥. ولكل تلك النظرية الاقتصادية بعد نفساني هام، منه السعي إلى تحقيق الإتقان في كل عمل، وهو ما كان محدداً أساسياً في صياغة الأخلاق الإسلامية التي تتعلق بالفعل الاقتصادي، ويكون الجزاء على العمل المتقن ثلاثياً: – جزاء مادي وهو المقابل المالي، – جزاء نفساني وهو الابتهاج بالعمل المتقن – ما روائي: فيه يعبر الله عن رضاه بعبده الذي يتقن عمله (ص٢٧٥-٢٧٦).

٢٠- ص٢٦٠.

٢١ – وهو يسائل القرآن مثلا بغية إدراك الروح التي يجب أن تنير الممارسات الاجتماعية كالبيع والشراء والمساومة وكذلك بالنسبة إلى الوقف (ص٢٧٥). ولم يقتصر ذلك على علاقة الدارس والعالم بموضوع بحثه الذي شغل مكان الصدارة في أعماله، بل تجاوزها إلى الكيان والوجدان ليربط بينه وبين هذه الحضارة رباطاً لا ينفك.

٢٢ – مثل حقيقة الشغل الذي يكون طبقاً لقواعد الإسلام تحققاً عاطفياً كلياً يتجاوز مجرد البعد الاقتصادي، ويلتقي فيه الجهد من الإنسان والبركة من الله (ص٢٧٦). والشغل حقيقته صلاة، تماماً مثل العبادة (ascése). والشغل وال(ascése) متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر. والإيمان والعمل يتضمن أحدهما الآخر، وعالم الصلاة والعبادة لا يوجد خارج عالم الشغل. وكذلك تقريب جوهر الفعل الاقتصادي من أن يكون توازناً بين أطراف شتى، هي متحركة وغير مستقرة ويصعب تقديرها، وسيعى هذا كذلك إلى إدراك جوهر الوجود الإنساني (ص٢٧٣).

٢٣ – ص٢٧٣.

٢٤- ص٢٧٠ وكذلك وظيفة التوسط التي للفقه وللحسبة. وأيضا درجة الشمولية ومستويات الخصوصية التي أدركتها الأخلاق الاقتصادية في الإسلام، عندما تواجهها وضعية ملموسة ودقيقة، والجمع بين معقولية الفعل الاقتصادي وحكمه الشرعي، أي كونه حلالا (ص٢٦٩)، وكذلك دور الحسبة في إضفاء طابع المؤسسة على القيمة، وفي تعميم قيم الأخلاق في الإسلام وإدراجها في الحياة الاقتصادية اليومية (ص٢٧٠).وتبين حب الإتقان الخاص بالتصور الإسلامي للشغل كعنصر في تطور الحضارة الإسلامية (ص٢٧٦).

٢٥ – ص٢٧٥.

٢٦- ص٢٧٠.

٢٧ – ص٢٦٠. أو جعل الإسلام ركونا إلى القدر والتسليم بالقضاء وقبول الأمر الواقع، بينما أنه في حقيقة الأمر لا مكان لذلك في الإسلام (ص٢٧٨، والهامش ١٨).

٢٨ – ص٢٥٩ الوحى والكتاب: اكتمل الوحى مع الرسول الذي ختمت بموته النبوة. ويبقي الكتاب حيا فهو ينقل عبر الأزمنة والأحقاب كلام الله الذي يجد صداه في ضمائر العباد المدعوين إلى الفعل وفقه، أي بإدراجه في العصر باستمرار وتجدد دائم (ص٢٦٠). ويبقى القرآن والسنة من وراء اختلافات المدارس هما المرجع، مصدر المجموع المقنن والذي يمد القواعد، التي ينبغي الرجوع إليهما دوماً. هما نصان مؤسسان يمثلان الأس الذي يعتمد عليه كل من ينتمي للإسلام، فهما في الوقت نفسه الأمر والمعتقد والمرجع (ص٢٦١).

٢٩ – ص٢٦٠.

٣٠- كل هذه القيم المتعلقة بالشغل يجمعهما مفهوم الإتقان، وهو هم أساسي، وهو المثال الأعلى ومنه تفرعت وظائف مختلفة مثل ال coporatio (ص٢٧٦).

٣١- ص٢٧٧.

٣٢- ص٢٧٦.

٣٣- ص٢٧٧.

٣٤ – ص٢٧٨.

٣٥- ص٢٨٠.

٣٦ – ص٢٧٥.

المخيال في أعمال عبد الوهاب بوحديبة

توفيق الشريف

"ان الفكر الفلسفي لا ينشغل اليوم بموضوعات بعينها بقدر ما ينشغل بنفسه ويبحث عن أصوله وكيفية نشاتها، هل حان الوقت لدراسة الانتاج الفلسفي لدينا ومتابعة تقويمه للرد على من ينكر وجوده أو من يعتبره مجرد محاكاة ما يصدر في الغرب"؟[1]. ذلك هو السؤال الذي كثيرا ما تردد طرحه ولعل الحديث عن عبد الوهاب بوحديبة يكون ذا معنى اليوم للرد على هذا الإنكار أولا لوجود مفعول فلسفي ملحوظ لكتاباته السوسيولوجية وثانيا لان الإحالات إلى الفكر الغربي لا تمثل سوى الالتزام بمتطلبات البحث العلمي ومرجعياته الكونية التي لا تقبل الانحصار والتقوقع .

تمثل الكتابات التي قام بها الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة مساهمة كبيرة الاهمية في مسيرة الحركة العلمية والفكرية في تونس بوجه خاص وفي البلاد العربية عامة ولا تتمثل طرافة هذه الكتابات في القيمة العلمية للدراسات المنجزة فحسب بقدر ما تبدو في التناول الجديد للمسائل النظرية والعملية التي يطرحها البحث السوسيولوجي من منظور إدماج التراث في الإطار الفكري العام، وذلك بالانفتاح على الفكر الغربي المعاصر من جهة المفاهيم التي اشتغل بها ومن جهة النظريات التي وظفها في مقارباته المختلفة.

وسنعرض الى بعض الجوانب من أعمال الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة تتعلق بمجال اخترت الحديث عنه وهو مجال **المخيال او الخيال** وما يتضمنه من ظواهر جمالية التي تمثل جزءا هاما من الدراسات التي قام بها سواء اكانت من التاملات النظرية حول القيم وتجذرها في الحضارة

العربية الإسلامية أو من الدراسات التي تمس بالصيرورة الجماعية والهوية الثقافية للمجتمعات العربية وهي مجرد عينة من المقاربة الفكرية والميدانية تجمع بين النظرية والممارسة.

والدراسات التي قام بها عبد الوهاب بوحديبة التي اخترنا التعرض اليها اليوم تمثل بالتاكيد إنجازا هاما بالنظر الى ندرة الدراسات أن لم نقل غيابها الكلي في استكشاف المخيال العربي الاسلامي ومحاولة فهمه فهما عميقا انطلاقا من أبعاده المتفردة ومنطقه المميز.

من الملاحظ كما يقول جلبار ديران وهو من أهم الدارسين لظاهرة المخيال من الوجهة الانتروبولوجية ان "غموضا كبيرا سيطر على كيفية طرح مسائل تمس بالخيا ل وربما يتعين الافتراض ان حالة كهذه نشات من الانتقاص الشديد الذي اصاب المخيلة او التخيل في الفكر الغربي والعصور الكلاسيكية القديمة" وعلى اثر الاعمال التي ظهرت في العشريات الأخيرة ضمن مراكز البحث التي بعثت في عدة اقطار اوروبية في المخيال كالتي ادارها جلبار ديران وغيره[٢] يتنزل اهتمام الاستاذ بوحديبة ضمن التوجه الذي اخذته انتروبولوجيا الخيال الراهنة للنظر في هذا المسكوت عنه لرد الاعتبار لهذا المجال ولتاسيس نظام خاص به ذلك لان المخيال هو الوسيلة والطريقة الحاذقة القادرة على مد خطوط الحياة ورسمها لان "علما بدون شاعرية، كما يقول بول ريكور، أو عقلا صافيا دون فهم رمزي للغايات الإنسانية، ومعرفة موضوعية دون تعبير عن الذات الانسانية دون سعادة خاصة ، ليس الا استلابا للإنسان"[٣].

نشرت هذه الأعمال في شكل مقالات وكتب اذكر البعض منها لان مجال المخيال والجانب الجمالي لم يغب في الواقع عن كل الكتابات هذا

بصرف النظر عن الدروس التي برز فيها هذا الاهتمام منذ السبعينات دروس يحدوها وعي بضرورة تقديم تأملات حول مختلف الأشكال الثقافية كأن تسمح مثلا بفهم أحسن أو معرفة أفضل لفنون العالم الاسلامي وربما الوصول إلى تقدير جديد للتجربة الجمالية دون اختزال في تأويل احادي التوجه ونحن نعلم أن المخيال العربي في حاجة ماسة للتحليل العلمي والتاسيس النظري .

هذه الاعمال هي:

- أولا **كتاب المخيال المغربي** وهو كتاب يجمع بين دراسات نظرية حول الخيال الجماعي والعلاقة المتينة التي تربط بين الرواية والمجتمع ودراسة لعشر حكايات أطفال استقاها المؤلف من التراث الشعبي بوصفها وثائق تعكس تصورات المجتمع التونسي.
- ثانيا كتاب **الثقافة والمجتمع** ويتضمن من بين أبوابه بابا يعنى بالمخيال وفيه ثلاث مقالات:

"منزلة الخيال ووظائفه في المجتمع العربي الاسلامي"

"العرب والألوان"

"الطفل والام في المجتمع العربي الاسلامي".

– ثم ثالثا بالتأكيد كتابه الشهير"**الجنسانية في الاسلام**" الذي صدر أولاً في فرنسا وبلسانها ثم نقل الى العربية .

كتاب الجنسانية في الاسلام

والكتاب فضلا عن جمال أسلوبه الممتع بما في كتابته من جودة ونقاء وبما يزخر من صور عديدة يعالج المسالة الجنسية لا من الجانب الاجتماعي والتاريخي فحسب بل يتناول المسالة من جهة القيم والإبداعات الجمالية إذ

طرحت مسالة الجنس ضمن مسالة الخلق الإلهي والإبداع الإنساني بحيث اعتمدت فيه ثقافة أدبية وعلمية غزيرة شملت العديد من الظواهر الجمالية كالرواية والشعر والرسم والغناء على هامش النص الديني لاستكمال الرؤية الذي يغذيها الخيال المبدع ذلك لان"المعاني الفنية كما يقول الاستاذ كتعبير عن الهوية العربية الاسلامية التي تصبح من خلالها "الجنسانية متدفقة ولذيذة ينظر اليها دفعة واحدة وانها هي المرجع ومحتواها هو اليقين التام ويصبح الوجود الاسلامي إذاك نتيجة التناوب والتكاملية بين استلهام الفعل الرباني وممارسة الحب الجسد"ص٦ وقد تم البحث من خلال دراسة لعينات من السلوك اليومي كالختان والحمام وغيرها وهو كتاب لا يزال في حاجة الى تقويم جمالي منفرد

المخيال المغربي

وهو كتاب يجمع فيه المؤلف بين فصول حول الخيال الجماعي للاحاطة بتصورات المجتمع التونسي من خلال عدد من قصص الاطفال قصد بيان علاقة الحكايات بالثقافة.

كما تتجلى هذا الإنصهار في الدراسة المخصصة لاشكال الرواية والقصة بما هي الوسيط بين الحلم الفردي والاساطير الجماعية ضمن نظرية حول دلالة القصص ومعناها من الوجهة الاجتماعية والبنائية أي بما هي بنية دالة يجب تكشف عن ماهيتها وتقديم وصف فنومنولوجي للمخيال الذي يغذيها وهو في كل ذلك لا ينظر الى الحكاية كظاهرة معزولة ومستقلة بل كشكل من اشكال الابداع الخيالي بحيث يبرز الاستاذ بوحديبة العلاقة الجامعة بين الواقع والرمز ضمن مقاربة سيكولوجية فنومنولوجية للنص ولصوره محددا لمنزلة المبدع والمتقبل ومتناولا الجانب الانشائي الجماعي

من خلال تصنيف دقيق لطبيعة الآثار ووظائفها ومستشهدا بامهات الكتب والمراجع التي استقاها من التراث العربي الاسلامي والتي لم تستغل من طرف المؤرخين وعلماء الاجتماع بصورة نسقية وبكيفية منهجية. فدراسة الحكايات اذن عمل تنظيري اشتغل على قطاع اسطوري بمقولات فلسفية ومفاهيم تحليلية وجمالية معينة تنتمي الى مناهج حديثة في هذا المجال. يذكرنا بالتحاليل البنيوية التكوينية للرواية ولميكانيزمات "العقل الروائي"كما يحلله لوسيان جولد مان عند تاسيسه لفرع جديد لعلم الاجتماع هو علم اجتماع الرواية.

وبهذا يبرز الهاجس الموجه لهذه الأعمال والمتمثل في تخليص الحضارة العربية الإسلامية من المقاربات الاختزالية التي اقتصرت على النظر إليها من الجانب العقلاني الصرف دون غيره وأهملت الخصائص الحضارية للمجتمع العربي وعبقريته بحيث سعى الاستاذ بوحديبة الى تجاوز القراءات المهمشة للخيال دون الوقوع في مركزية عربية ودون التخلي عن شروط المقاربة العلمية.

ولعله من المفيد التذكير بالعبارة التي وردت في المقال المخصص لمنزلة المخيال "أن سر نجاح أجدادنا يعود إلى أنهم عرفوا كيف يعيشون أحلامهم وعرفوا كيف يحلمون حياتهم" وهي مقولة تفيد ضرورة قيام جدلية بين الواقع والخيال كشرط اساسي للتقدم في جميع مجالات الحياة.

منزلة الخيال في المجتمعات العربية الاسلامية

ولهذا الغرض ابرز الأستاذ بوحديبة الوظائف المختلفة للخيال الوظيفة التعبيرية التواصلية والوظيفة العلاجية الترفيهية "سواء أكانت في مجال الشعر او الرسم او الهندسة المعمارية وفي مختلف فضاءات الحياة اليومية كالإنتاج والاستهلاك وممارسة الطقوس الدينية والتصورات الاسكتولوجية كلها تبين

دور الخيال في تحديد مصير المجتمعات العربية لتجنبيها الهزات التي تهددها في كل أونة من جراء انخرام التوازن المطلوب.

ولذلك لم يهمل الاستاذ بوحديبة البحث في مختلف الفنون حتى التي تعتبر ثانوية والتي تتشكل في الصناعات التقليدية كصناعة الخزف والنسيج والمصوغ بما هي أشكال مغذية للخيال النهاري حسب عبارة جاسطون باشلار فضلا عن كونها وثائق سوسيولوجية أساسية يبرز فيها الإنشاء والفعل الإبداعي وقد اثار الأستاذ في هذه الدراسات الخطر المحدق بالمصنوعات بسبب تطور الحركة السياحية التي قد تقتلعها من جذورها الأصلية وتفقدها وظائفها الحضارية.

العرب والألوان

كما برز نفس التمشي في تناول النظام اللوني ودلالته الرمزية لما اشتغل الأستاذ بوحديبة على ظاهرة الألوان عند العرب ضمن مقاربة اركيولوجية اعتمد فيها من جهة رصد لحضور الألوان وتصنيف تواترها في مختلف الميادين ومن جهة أخرى التحليل السوسيولوجي والسيكولوجي للمواقف القائمة تجاه الألوان مستنيرا بدلالات استقاها من الألفاظ الجاري استعمالها في اللسان العربي دون التيه في التحاليل الالسنية. ونحن نعلم ان ظاهرة اللون بعد أن كانت موضوع الخطاب الفلسفي من أرسطو إلى ديكارت أصبحت اليوم على هامش التناول العلمي وما يجري في الفن الحديث ومن خلالها يتأكد لنا في الحقيقة ما اشار اليه الأستاذ بوحديبة من ضرورة تجنب كل اختزال علمي في مثل هذه الدراسات الاتنولوجية لان اتساع حقل الألوان واختلاف أنظمته من حضارة إلى أخرى لا يسمح بتناوله من منظور واحد.

وهكذا تميزت كل هذه الدراسات بتقديم عناصر وفرضيات إسهاما وحرصا من الأستاذ بوحديبة في وضع الاسس والأرضية للبحث والتأمل في هذا المجال.

وهو بهذا الإسهام يواكب التطور الحاصل في الفلسفة والعلوم الإنسانية الذي كان قد نادى به باشلار ومرلوبنتي وغيرهم من المفكرين الذين تتلمذ عليهم وعمل من اجل إقامة "روح علمية جديدة" وهو تطور تحول في العشريات الاخيرة مع جلبار دوران في فرنسا ليصبح تخصصا في علم المخيال يجمع بين ميادين طالما بقي المفكرون أمامها على طرفي نقيض هذا التوجه عبر عنه الأستاذ بوحديبة بكل شجاعة يستحق التقدير ويوجب البحث والتفكير.

المراجع

(١) سؤال طرحه عبد السلام بنعبد العالي في كتابه "التراث والهوية"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٧.

(٢) جلبار دوران، الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، بيروت ١٩٩١.

(٣) بول ريكورفي كتابه"الرموز فرصة للتفكيرذكره جلبار ديران في الخيال الرمزي، ص٧٦.



الاختلاف والغيرية عند بوحديبة

عبد السلام محمد الطويل[*]

ينطلق بوحديبة من أن كل موقف في الاختلاف يستدعي مجموعة من المعايير الموضوعية التي تحدد بشكل نهائي الآخر (مقابل الانا) والخارج (مقابل الداخل)، كما ينطلق من أن كل ثقافة تبلور ثقافة للاختلاف أو المماثلة كما تعمل على تطوير تقنيات خاصة لفهم و إدراك هذا الإختلاف لأن الوعي بالإختلاف يمثل عقد ولادة حقيقية بدونه لا يمكن للشخصية أن تنمو وتتطور[١]، وتبعا لذلك فإن رفض الغير لا يعبر إلا عن موقف مهتز وهش غير واثق بذاته ،يكشف عن ضعف صاحبه وعجزه الذريع عن انتظامه بصفة إيجابية في العالم وفى المجتمع، ويشتد الوضع أكثر في إطار المنظور الإسلامي حيث يغدو هذا الرفض بمثابة " نفي صريح لركائز الذاتية "[٢] نفسها.

إن التسامح والكبرياء ، وكراهية الأجانب والعنصرية كلها حالات لا يمكن فهمها، حسب بوحديبة، إلا من خلال المواقف التي تبلورها كل ثقافة وكل نظام تربوي تجاه الاختلاف. ذلك أن بيداغوجيا الاختلاف تكتسي بعدا أخلاقيا أكيدا ، حيث يلعب الانفتاح هنا دورا أساسيا ، لأن الوعى بالاختلاف يتحدد من خلال واجب مزدوج، يقوم أولا على فهم الآخر L'autre كما يقوم ثانيا على نقد الذات في تلازم وظيفي يجعل مصيرهما واحدا، فالتسامح تجاه الآخر، تجاه جمالياته، وحضور، فكره، عاداته وفنه يظل متلازما مع قدرتنا النقدية تجاه أنفسنا ، حيث يغدو الإختلاف دعوة إلى التغيير والحوار.[٣] أكثر من ذلك فالإنسان ، وفقا لبوحديبه ، يولد في الإختلاف وبالإختلاف .[٤]

---

[*] كاتب وباحث مغربي.

ترتبط مفاهيم الاختلاف والغيرية والتعددية ارتباطـا عـضويا لـدى بوحديبة؛ فالاختلاف بدون مغايرة ولا مغايرة ولااختلاف بدون تعدد. كما أن الوعي بوجود الآخر يستلزم مسبقا وجود الأنا، كما أن الأنا تقوم على وعي ذاتي بالكينونة أي أنها" أنا" في علاقتها ووعيها بذاتها ، لكنها سـرعان مـا تتحول إلى" آخر" أو" غير" حينما يجري الوعي بها من الخارج، أي بواسطة ذوات أخرى منفصلة عنها و مفارقة لها .

فالغيرية تعايش ، والتعايش رهان دائم لابد من كسبه مهما كان الثمن. ولأن اكتشاف الغير عملية وجودية وتاريخية في نفس الآن فلا مندوحـة ، حسب عبد الوهاب بوحديبة ، "من السعي إلى الا نتصار على ذاتها من أجل استعادة الفوز بالغير ، ويعني ذلك الاضطلاع الكامل بالـذات للاضـطلاع الأفضل بالغير كما يعني تنشئة الذات على الغيرية".(٥)

وللغيرية معان ومستويات متعددة تجعلها غير قابلة للإنفصال عن أية تجربة إنسانية ولا تغدو سلبية إلا اذا كانت فاقدة للمحبة. أما الغيريـة فـي الإسلام فتتحدد ،حسب بوحديبة، بكونها وضع الذات فـي موضـع تبـادل وتفاعل مع الأغيار.

ومهما تدرجت الغيرية وتنوعت ، تبعا لتنوع مقاصدها ، إلا أنهـا لا تخرج عن كونها "قصدا" فإلى جانب البعد البرائي للغيرية فـأن لهـا بعـدا جوانيا تتولى بفضله " مراقبة نزواتنا وتطهيرها وتوجيههـا وتأسيـسها " كماأنها " تقيم الوئام الداخلي وترسم معالم مشروع حقيقي يتطلع إلى المحبـة الشاملة.(٦)

يميز بوحديبة، في إطار المجتمعات العربية الإسلامية بـين أربعـة أنواع من الغيرية " الغيرية المطلقة المتسامية، وهي التي تؤسـس علاقـات الإنسان بالله، وغيرية الغيب وهي التي تتـولى التعبيـر عـن اسـتيهاماتنا الخاصة والتي يتحاور فيها الإنسان مـع عـالم الأرواح و أهـل الغيـب،

والغيرية في الأخوة وهي الحياة مع الجماعة ووحدة الشعور، وأخيرا الغيرية الحركية بواسطة المفاضلات النشيطة وهى التي تنظم علاقاتنا مع الإنسانية بكاملها."(٧)

في الغيرية التامة والكلية تمثل الصلة بالله، القائمة على التباعد والتواصل حالة قصوى وتؤسس بيداغوجية حقيقية للغيرية ، غير أن الطابع المطلق لهده الغيرية لا يفضي إلى انقطاع ا لتواصل مع صاحبها إي الله، فهناك اتصال دائم به تعالى عبر العبادة أو ما يسميه بوحديبة "عالم الصلاة"، فالله أعظم "التواصليين" يتجلى للإنسان بواسطة رسله حملة الوحي، وبواسطة آياته وكذلك بفضل القدرة التي أودعها سبحانه في الإنسان والتي بها يدركه تعالى بالحدس والعقل."(٨) "**ونحن أقرب إليه من حبل الوريد**" (سورة ق، الآية:) وفي غيرية الغيب فإن الشريعة لما جعلت الإيمان بوجودهم شرطا للإيمان قد قننت علاقة الإنسان بالكائنات الغيبية سواء أكانت جنا أو ملائكة وأضفت عليهم العقيدة الإسلامية طابع الشرعية.

لقد لاحظ بوحديبة أن هذا الإعتقاد القابع، في لا شعورنا الجماعي قد أكسب الغيرية بعدا ظل مطموسا في غالب الأحيان ، وهو ما حاول أن يكشف اللثام عنه من منطلق أن غيرية هذه المخلوقات الغيبية لا غبار عليها ولا جدال فيها، رغم أن بوحديبة لا يرى في وجودها "إلا قراءتنا المزدوجة وبدائلنا السلبية وموضوع رغباتنا، إننا نتجسد فيها، ربما لامتلاك أنفسنا امتلاكا أفضل، فهي جانبنا من الحلم، تجسم قلقنا وغمنا وتضفي معنى رمزيا على أعماق كياننا. وهكذا تتحقق إنسانيتنا فينا ونتحرر"،(٩) أما الغيرية في الأخوة فهي التي تقوم بين الإنسان وأخيه الإنسان وتتنزل في حركية نفسانية واجتماعية مختلفة كل الاختلاف عن الغيريتين السالفتين ، ذلك أن المادة المحددة لهذا الغيرية هي النسيج البشري.

ويذهب بوحديبة إلى أن مشكلة المجتمعات العربية الإسلامية ليست

في النمطين الأولين من الغيرية وإنما تكمن في " العلاقة التي نكونهـا فـي الداخل وكذالك في الخارج مع غيرنا الذين لهم طباع كطباعنا والذين يمثلون الإنسانية".[١٠] سواء أكانت هذه العلاقة محبة أو علاقة كراهية، علاقة تعاون أو علاقة صراع الأمر الذي يدعوا للتساؤل : هل هذا يعنـي أن بوحديبـة يعطي الأولوية للتاريخي والمحايث على الغيبي والمفارق في عملية التجديد والتطور الحضاري للمجتمعات العربية الإسلامية؟

يؤكد بوحديبة أن كل من يعرفون الثقافة العربية الإسلامية بعض المعرفة، لا يخطؤون الوقوف على واحدة من أبـرز خصائـصها الجوهريـة ألا وهـي الاحترام الديني للاختلاف الإنساني، وغني الخلق الإلهي بحيث ترتفع دلالة هـذا الإختلاف بين الأنام على مستوى ألوانهم، ولغا تهم، ومظاهر زيهـم وأشـكالهم. لتغدو شاهدا وبرهانا على مدى الغني المعجز للخلق الإلهي وسعة علمه، وقدرتـه المطلقة. وهو ما تؤكده العديد من النصوص التأسيسية التى تجمع تفسيراتها على أن الاختلاف هو أصل الخلق.[١١] ومن الآيات العديدة التى أوردها بوحدبية نكتفي بإيراد هذه الآية: "ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألـوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين" (الروم الآية :٢٢) فالخطاب القرآنـي بهـذا المعنـى يمثل مدحا للتعددية Eloge De La Diverstte واحتفاء بها. كمـا أن الفقـة الإسلامي يعد فقها للاختلاف بامتياز ولذلك فلسنا ملزمين بقبول الاخـتلاف فحسب، وإنما احترامه وحبه وتقديره باعتباره انعكاسا لإرادة الخلق الإلهي، فالحياة نفسها عبارة عن اختلاف ممتد ودائم يقتـضي الاعتـراف بـالغير والتسليم بالغيرية التي تعني لدى بوحديبة "التعايش مـع احتـرام الفـروق بالنسبة للأفراد والجماعات على حد سـواء " ذلـك أن الإيمـان بالغيريـة والتفاعل، تبعا لذلك، مع الأغيار يشكل عنصرا مكونا لتاريخ العالم والبشرية وهو ما يدلل عليه من خلال صيغة التفاعل الكامنة في "التواصـي بـالحق والتواصي بالصبر" الواردة في سورة" العصر" "والعصر إن الإنـسان لفـي

خسر إلا الذي أمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالـصبر" وهكذا تسكن الغيرية، حسب بوحديبة، "في صميم جوهر الإنسان وتنبع مـن التدبير الكوني وتضرب بجذورها في أعماق الأنطولوجيا الإسلامية."(١٢)

غير أن القول بالاختلاف والغيرية والتعدد لا يستتبع بداهـة التـسليم بالمساواة المطلقة بين الاغيار والمختلفين لا في النص ولا في التاريخ، على العكس من ذلك، فإن هذا الاختلاف وهذه الغيرية إنمـا يـستدعيان التبـاين والتفاوت ومن ثم التفاضل، غير أنه ليس تفاضلا مـسبقا وجـاهزا وإنمـا تفاضل " ناتج عن الممارسة التاريخية للفروق التي تتجلى بفـضل الإيمـان والمكاسب والأعمال الفردية والمساعي الجماعية "" ذلك أن المختلفون فـي المنطلق هم صانعوا الأوضاع التي ترتسم شيئا فشيئا حـسب أفـضليات بعضهم البعض. أما اذا انعدم الاختلاف عند المنطلق فلا يمكـن أن يوجـد "ترتيب" عند الوصول."(١٣)

لابد هنا من تسجيل تناقض في الأسلوب الحجـاجي الـذي اعتمـده بوحديبة لتفسير، ولا أقول لتبرير، فكرة التفاضل؛ فبينمـا نجـده يؤكـد أن التفاضل ليس معطى من المنطلق بتاتا"، مع العلم أنه يخلط بـين التفاضـل على المستوى الإجتماعي التاريخي، والتفاضل علـى المـستوى الأخلاقـي الأخروي، يعود ليستخلص أن انعدام الاختلاف عند المنطلق يترتـب عليـه غياب "ترتيب" أي تفاضل عند الوصول، دون تحديد طبيعة الوصـول أهـو الوصول بمعنى الجزاء الأخروى (ميزان الحسنات والسيئات) المفضي إلـى الجنة أو النار حسب الاعتقاد الديني التوحيدي، أم الوصول بمعنى الإرتقـاء في مدارج التراتبية الإجتماعية والطبقية؟

يستنبط بوحديبة من قوله تعالى ""تلك أمة قد خلت لها ماكسبت ولكـم ما كسبتم، ولا تسألوا عما كانوا يعملون"" (البقـرة الآيـة :١٣٤) تاريخيـة الخطاب القرآني، فالأمم تتعاقب دون أن تتكرر تجاربها إذ لا شـيء نـاجز

الكل في صيرورة، فالأجيال تتطور بعضها في علاقتها بالبعض الآخر، كما أن الشخص نفسه يتغير على امتداد وجوده. فالإنسان لا يعد مختلفا بـالنظر إلى الآخرين فحسب، وإنما بالنسبة لنفسه أيضا، وهكذا فإن الحقل الإجتماعي يقوم على التعدد والاختلاف كما يحكمه منطق التـدافع الـذي يـصل حـد الصراع.

ومن جانب آخر فقد أبرز بوحديبة كيف أن القرآن يتـضمن حركـة مزدوجة للتضامن، ومن ثم الطابع الإجتماعي التشاركي للمسؤولية من جهة، والتأكيد على إرساء استقلالية الفرد من جهة ثانية. كما انتقـد بـشدة تبنـي البعض لمعيارية الخير والشر بشكل متصلب واعتبر بالمقابل أن القرآن قـد أرسى دعائم قيم التسامح مع الآخر كما طور، على امتداد العصور، قـدرة خارقة على التحليل النقدي وهو ما جعل التاريخ الإسـلامي يتعامـل مـع الاختلاف باعتباره دعوة للتغيير وحوار الثقافات.(١٤)

يرتبط الاختلاف لدى بوحديبة ارتباطا عضويا بالتعدد، إذ لا اختلاف، كما سلفت الإشارة، بدون تعدد، ليس فقط على مستوى الافراد وإنما كـذلك على مستوى الثقافات مهما اتحدت المرجعيات.

إن وحدة المرجعية الدينية الإسلامية على الصعيد المعياري لم تمنـع بوحديبة من الحديث عن الثقافات الإسلامية بصيغة الجمع لا بصيغة المفرد، معتبرا أن هذه التعددية الثقافية في كنف الوحدة المرجعية الكبرى الناظمـة لمختلف مفرداتها ما كان من الممكن تصورها إلا بفضل التلقـي الطـوعي والإيمان بالخلق الرباني الذى أوجد العالم والحياة والمجتمع وأرساها جميعـا على مبدأ الاختلاف.

إن وعي بوحديبة بهذة التعددية ليس وعيا نصيا فحسب، وإنما هـو، إلى جانب ذلك وعي تاريخي ينطلق من أن تاريخ المجتمعـات الإسـلامية تاريخ "عنقودي" وليس تاريخا خطيا متواصلا دون نتوءات، وتفسير ذلك "أن

المجتمعات التي اعتنقت الإسلام حافظت على تعقيدها وثرائها لأن الإسلام أراد توحيدها لا إخضاعها. ولما أسلم المغول والأفارقة والعرب والأتراك والأوربيون لم "يدركوا" الإسلام فحسب بل اضطلعوا به واندمجوا فيه و"تقمصوه" كل على طريقته، انطلاقا من تجاربهم الخاصة وتبعا لعبقريتهم ومشروعهم.

ومن هذه الوجهة، يواصل بوحديبة، "فرضت سنة الرسول (ص) نفسها كنموذج مؤسس، فاقتدى بها الجميع بصفة منهجية و لكن تبناها كل شعب وكل شخص حسب طريقته الخاضة و ظل هذا النموذج الخصب متبعا بأساليب شتى تجددت حسب الإمكانيات التي أتاحتها الظروف والملابسات. ومن هذه الوجهة، كان الإسلام خلقا متعاقبا وإبداعا متواصلا. فلا وجود في الثقافة الإسلامية لأنماط مقولبة.(١٥)

غير أن المفارقة التي تواجهنا هاهنا أن بوحديبة بعد أن يتحدث عن الثقافات الإسلامية بصيغة الجمع، وهذا أمر مقرر ومطابق لتعددية واختلاف التاريخ السوسيولوجي والأنثروبولوجي للشعوب والأمم الإسلامية عبر العالم، يعود ليتحدث عن الحضارات الإسلامية كذلك بصيغة الجمع، الأمر الذي يوقع القارىء في التباس اصطلاحي مفاهيمي مؤكد، إلا إذا كانت الحضارة لديه تماهي الثقافة، ومع ذلك يظل الإلتباس قائما لأن جل الأدبيات المعرفية تميز دلاليا وإجرائيا بين المفهومين، بحيث غالبا ما يرد مفهوم الحضارة كحقل دلالي شامل لجملة من الثقافات التى لا تكون بالضرورة متجانسة. وقد تكون متجانسة نسبيا إذا اعتبرنا في حالتنا أن الحضارة الإسلامية تحيل إلى خلاصة التجربة التاريخية وحصيلة المنجزات والإبداعات المادية والمعنوية التي اكتسبتها الشعوب الإسلامية عبر الزمن ولازالت تحاول استئناف إبداعها وإنتاجها بعد مرحلة الإنقطاع الحضاري الطويلة التى ترسخت مع الاحتكاك التاريخي العنيف مع النموذج الحضاري

الغربي، الذي ولد حالة انشطار وتمزق وجداني عميق لدى الشعوب العربية الإسلامية وخاصة لدى المثقفين منهم بالنظر إلى تناقض وازدواجية بنيته التكوينية خاصة في علاقته بالآخرين .فهي بنية تقوم على العلم والعقل والتنوير والحرية والديمقراطية والمساواة من جهة، إلا أنها تقوم من جهة أخرى، خاصة من الوجهة التاريخية، على الاستعمار والاستغلال والاحتكار والقهر والتمركز على الذات.(١٦)

إذا تجاوزنا هذا الإلتباس الاصطلاحي وارتبطنا بما هو جوهري في موضوعنا نجد أن بوحديبة يعتبر أن "الحضارات الإسلامية تعددية في جوهرها و في تمظهراتها و تجلياتها، و أن وحدة الإلهام التي تجمعها إنما تأتيها من هذا الحضور القوي الدائم والمستمر للآخر في أفقنا الإنساني.(١٧)

يتجاوز الاختلاف لدى بوحديبة حقل العلاقات الاجتماعية ليطال مجال تأويل النص الديني ، فكل آية قرآنية تظل قابلة للعديد من القراءات lectures المختلفة، فرغم أن القرآن يمثل المرجعية المقدسة la réference sacrée بامتياز على المستويات الأنطولوجية والثيولوجية كما على المستويات السياسية والشعرية واللغوية، إلا أن هذه المرجعية تستدعي مقاربات مختلفة تسهم في تغذية وإغناء الثقافة والوعي الإسلاميين .

إن بوحديبة هنا يميز بوضوح منهجي بين النص الديني كتنزيل موحى به ، وبين مختلف القراءات والتمثلات لهذا النص ، وهي قراءات تتميز بكونها أكثر ذاتية وأكثر حرية وأكثر تلقائية. غير أن هذه الذاتية والحرية لا تعفي القارىء من كل مسؤولية كما لا تعفي فعل القراءة من أية ضوابط، فهذه القراءات ليست نتيجة شطحات فردية، فهي تصدر عن حرية الاختيار libre arbitre ولا تصدر عن أي تحكم تعسفي Arbitraire فضلا عن أن كل عملية تأويل تظل خاضعة لجملة من المتغيرات الاجتماعية والتاريخية.

يستخلص بوحديبة من تأمله في جملة من النصوص القرانيــة[١٨] أن مجرد حضور "الآخر" مع كل ما تستبطنه الغيرية L alterite مــن دلالات الاختلاف بشكل درسا موصولا للتواضع ونداء للنقد الذاتي البناء، ذلــك أن الثقافة الإسلامية قد بلورت "تقليدا" و"فنا" حقيقيا للتعلق بـــالآخر، والــسعي للإلتقاء به والتعرف عليه، والإنصات العميــق لأصـــالته وغنـــي تجربتــه الحضارية التى تجعلنا أكثر وعيا، بالمقابل، بمدى غنى تجربتنا كما تعلمنـــا أننا لن نتحقق في التاريخ إلا بفضل التجاوز Le depassement.

يؤكد بوحديبة في هذا السياق أن الإسلام ينطلق من وجــود مــشترك حضاري إنسانى جامع وتجربة معرفية إنسانية تراكمت عبر تعاقب الرجال واختلاف مشاربهم، وأن خلاصة هذه التجربة تعــد حقــا مــشاعا لجميـــع الشعوب والأمم[١٩] كما يقف على دعوة الرسول (ص) إلى طلب العلم مـــن المهد إلى اللحد معتبرا أن هذه الدعوة تؤسس لعملية فتح conquete حقيقية للقلوب والعقول، مؤكدا أن حصيلة ما أنتجه العقل العربـــي الإســـلامي مـــن معارف وعلوم إنما يستمد مصدره من هذه الـــدعوة التـــي خلقــت نزوعـــا متناميا لتحقيق المزيد من المعرفة من خلال الحوار مع الآخـــر والانفتـــاح عليه. فالسعي إلى معرفة الآخر، والسعي إلى طلب العلم يذهبان في الإسلام جنبا إلى جنب مع السعي لتعميق الإيمان، وهو الواقع الذي طبع الشخــصية العربية الإسلامية الجماعية بشكل جلي ،وجعلها تستوعب مجمــل التـــراث الإنساني اليوناني واللاتيني، والبيزنطي، والهندي، والصيني، والإفريقـــي، كما أنه يدفعها الآن دفعا لاستعاب التراث الغربي، الأوروبي والأمريكي[٢٠].

يسجل بوحديبة أن الاختلافات العقديـــة بـــين الإســـلام والمــسيحية واليهودية قد خضعت لمعالجة قرآنية نظرت إلى كل هذه الأيات باعتبارهـــا فروعا لأصل واحد هو عقيدة التوحيد الإبراهيمية. ومن جهة أخـــرى فقـــد أوضح كيف أن الإسلام قد احترم مختلف الخصوصيات الثقافيـــة، الإثنيـــة،

والأنثروبولوجية، واللغوية، والجغرافية وكيف عمل علـــى إغنائهـــا دون أن يفقد جوهر هويته العقدية.

لقد عمل بوحديبة في تأصيله لمفهوم الاختلاف في الثقافة الإســـلامية، على ربط مفهوم الاختلاف في هذه الثقافة بالنظريـــة الإســـلامية للمثاقفـــة Theorie is lamique de l acculturation التي تتأســـس علـــى مفهـــوم الإنسان الرحالة أو السائح L homme voiyageur كما عمل علـــى ربـــط هذا الأخير بالتصوف بأبعاد الروحية والزمنية.

وبعد أن يسجل بوحديبة أن من الوظائف الثابتة للقـــضاء الإســـلامي التوفيق ، أثناء الممارسة اليومية ، بين الطبيعة المطلقة للقواعـــد الإلهيـــة Regles Divines وبين الطبيعة المتغيرة والنـــسبية للأفعـــال البـــشرية، يستخلص أن سوسيولوجيا القانون الإسلامي تحتاج إلى إعادة نظر شـــاملة، كما أن رؤيتنا للشريعة يجب أن تختلف بحيث نكف عن اســـتمرار النظـــر إليها على أنها شيء ناجز مقفل وجامد يـــستوجب منـــا العـــودة إليـــه، لأن الشريعة هي التي لا تتوقف عن القدوم إلينا . ودعوتنا بإلحـــاح للإجتهـــاد و الانفتاح على آفاق معرفية جديدة.

لكل الاعتبارات السالفة يؤكـــد بوحديبـــة أن التجربـــة الحـــضارية الإسلامية قد كفلت حق الاختلاف، على امتداد أربعة عشرة قرنا في مواجهة وضد الجميع، حيث وضف رجال القانون الإســـلامي (الفقهـــاء والقـــضاة) ترسانة كاملة من الأدوات والآليات الموجهة لضمان هذا الحق من منطلـــق أن الاختلاف رحمة إلهية Clemence de Dieu . وهنا بالتحديـــد يـــربط عبد الوهاب بوحديبة الاختلاف بمفهوم الإجتهاد كجهد عقلي يستحق في حد ذاته الأجر والإشادة بغض النظر عن الإصابة ، مؤسسا هذا الربط على قول الرسول "ص" (من اجتهد وأصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر واحد).

وبالموازاة مع ذلك فإن القانون الإسلامي (الشريعة) تعترف بالقـــانون

العرفي، حيث يمكن لكل جماعة الاحتكام إلى قواعد تعاملها الخاصة في حل نزاعاتها ونوازلها، وتبرز صلة الوصل بين الاختلاف والعرف في كون هذا الأخير يحترم الخصوصيات المحلية للمجتمعات الإسلامية عبر العمل على تعديل القاعدة العامة أو النص ليتكيف مع الأحوال والأوضاع الخاصة، سيما في المجال الجنائي استنادا إلى مقاصد الشريعة الإسلامية كمقاصد كلية وعامة، وهنا يحضر الشاطبي لدى بوحدبية بقوة، من خلال موافقاته كنموذج مبدع وأصيل للاجتهاد والتجديد الذى يخترق حجب الزمان ليغدو أكثر حداثة واستجابة لواقعنا المعاصر.[٢١] .

إذا كان العرف يعكس مدى مرونة النظام الفقهي والقضائي الإسلامي ومدى ارتباطه بمبدأ الاختلاف فكيف للاجماع، بما هو نزوع لتوحيد الرأي والقول الفصل، أن يعبر عن ترجمة لمبدأ الاختلاف؟

الواقع أن بوحديبة لا يستحضر الإجماع كعملية اجتهادية لسن التشريعات على أنها تتم في المطلق وإنما يعتبر أن اتفاق الأمة من خلال الاجماع في مرحلة تاريخية معينة يمكن أن يشكل أداة لسن قواعد قانونية تستجيب لاختلاف الزمان والمكان، إي أنه إجماع تاريخي يتم في التاريخ ويتجاوزه التاريخ. وبهذا المعني يمكن أن نفهم استخلاص بوحديبة بناء على قول الرسول (ص) (لا تجتمع أمتي على ضلالة) عدم تعارض إرادة الأمة واجتماعها مع إرادة الله وشرعه. ولو أن الربط العضوي الوثيق بين الإرادتين من شأنه أن يجرد إرادة الأمة من تاريخيتها ونسبيتها، أكثر من ذلك فإن بوحديبة يتحد ث عن النظام القانوني للاختلاف Statut de le difference معتبرا أن هذا النظام يستوعب حتي الحالات المرضية Pathologiques فالجنون الذي يعد انحرافا مرضيا لا يمكن أن يعالج إلا بالنظر إلى وضعية الجانح le delinquant وكذا درجة الإنحراف Deviance وبذلك يشدد على الطابع الاجتهادي المرن للقضاء الإسلامي

خلافا للصورة النمطية المتصلبة السائدة عنه ، نافيا وجود قانون إسلامي ميكانيكي، فالسلطة التقديرية للقاضي وقدرته الإجتهادية تنحو «دوما»، إلى أخذ مختلف الخصائص المتغيرة للفعل بعين الاعتبار.

وإلى جانب تأكيده على اعتدال ووسطة الشريعة يبرز كيف أن الثقافة الإسلامية كانت دوما منشغلة بالتوفيق بين العام والخاص، بين الوحدة والتعدد، بين الكلي والجزئي بين المطلق والنسبي، بين المؤتلف والمختلف. وأن الاختلاف على مستوى الوجود الفردي والجماعي ، يمثل معطى جوهريا لا يمكن إغفاله. وبالتالي فليس التحديث الاجتماعي وتأثير الثقافة الغربية هما اللذان كانا في أصل وعينا بنسبية الحقيقة الاجتماعية والوجود الإنساني المطبوع بالتعدد والاختلاف، يقول بوحديبة : "على غرار سائر الثقافات التي طبعت المصير الإنساني فإن الثقافة الإسلامية تتضمن رؤى للعالم، وتحليلات وتوجهات باهرة لم يعدم أولائك الذين أرسوها لا الكرم ولا الشجاعة ولا نفاذ البصر والوضوح".[٢٢]

غير أن المشكلة بالنسبة للمجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة إنما تكمن في مدي الإرادة والقدرة على إعادة قراءة هذا التراث العقلي، الثقافي، والاخلاقي أو العمل على استيعابه واستعادته استيعابا عميقا من شأنه أن يسعفنا في استكمال بنائها التاريخي[٢٣].

إن التكوين العقلاني الحديث لبوحديبة لم يمنعه من الانفتاح النقدي البناء على تراثه الحضاري ليس في مجال الفلسفة والتاريخ والمباحث الاجتماعية فحسب وإنما في مجال الفقه وأصوله، والقرآن والحديث وعلومهما، والتصوف ومسالكه، وبذلك يكون قد تجاوز عقدة العديد من مثقفينا الحداثويين الذين يعتقدون أن الانتماء إلى الحداثة والتسليم بمقولاتها يقتضي بداهة القطيعة مع التراث والعمل على اجتثاثه بل وازدرائه والحط من قيمته وقدر المحتفين به والمشتغلين عليه.

في حين أن التراث ،باعتباره رأسمالا مجانيا قابلا للإستثمار ترثــه كل جماعة عن أجدادها، يشكل عنصرا أساسيا للتحقق الذاتي في التــاريخ، علما أن "قوة الجماعات لا تكمن في مدى قدرتها على إدارة هذا الرأســمال، وإنما بقدرنها على تثميره. وذكاؤها وفاعليتها (إنما تكمن) في إيجاد أفــضل فرص التثمير المنتج لهذا التراث، سواء كان لغة أو دينا أو علمــا أو مــادة أولية أو قوة بشرية ".(٢٤)

لقد مرمعنا أن بوحديبة يؤمن بوجود تراث إنساني حضاري مــشترك ممتد عبر الزمان، وأن تحقيق الذات حضاريا لا يتم إلا من خلال الانفتــاح والإنصات والإفادة والتفاعل مع الآخر، وبذلك فلا فرق لديه بين تراث قديم وتراث حديث ليغدو "اكتساب التراث الحضاري الجديد ليس شرطا أساســيا للدخول في التاريخ المعاصر فحسب، ولكنه شرط أساســي أيــضا لإعــادة الفاعلية والقيمة والجدة للتراث القديم"، وهكذا يتأكد التفاعــل الخــلاق بــين التراثين القديم والحديث، ويصبح مصير الأمم رهن بمقدرتها على أن تجعل من تراثها، أي ثمرة أجيالها الماضية وتراكماتها، رأسمالا قابلا للتوظيف في عمليات التجديد والتحضير الكبرى.

وبالمقابل فإن أزمة الذاتية العربية تنبع من انهيار التوازن وانقطــاع العلاقة بين التراث المحلي وتراث الحضارة المعاصرة، وبين انعدام القــدرة على بناء إجماع حول نموذج هذا التركيب الجديد والضروري بين التــراث والحداثة، حيث يؤدي هذا الانقطاع إلى فصام في الوعي يشل الإرادة إلــى استقطاب عنيف بين أنصار التراث وأنصار التعلق بتراث الحداثة، كما لــو أن وجود أحدهما يقتضي لا محالة موت الآخر، ولا يمكن لمثل هذه النظرة إلا أن تدخل المجتمع في تناقض لا مخرج منه يكون فيه تأكيد الذات بمثابة الخروج من الحضارة وتحقيق الحداثة بمثابة الإنخلاع عن الذات والإستلاب للآخر ونماذجه الجاهزة.

إن انتقاد بوحديبة الشديد للقراءة الإنقسامية الصراعية الهيراركية للاختلاف بين المجتمعات والجماعات كما نظرت لها الأدبيات الاستشراقية الإستعمارية لم يمنع من الإشادة باجتهادات كل من G.Gurvitch و Roger Bastide و Balandier الذين عملوا على كشف وانتقاد القراءات التي تحاول تكريس تراتبية هيراركية تعسفية بين الثقافات والمجتمعات. فروجي باستيد، على سبيل المثال، طالما حرص على أن يتم الاعتراف بالعنصر الأساسي في الاختلاف ضمن الإطار الوحيد الملائم له والمتمثل في حوار الثقافات Dialogue des cultures كما اعتبر أن التعددية الإجتماعية تعد مفتاحا أساسيا " للإمتلاك المعرفي" للمجتمعات ضمن منظور متعدد الأبعاد واختلافي differentielle .

لكن ومقابل هذا التناول الإيجابي للاختلاف فإن بوحديبة على وعي تام بأن الإختلاف قد يحيل من الناحيتين الواقعية والقانونية إلى اللامساواة في الدخول، وفي مستوى ونوعية نمط العيش، خاصة في ظل نظام اقتصادي دولي مختل تزداد فيه الفوارق باستمرار بين الأمم والشعوب والطبقات. وتبعا لذلك فإن الاختلاف في كنف الحضارة الصناعية وما بعد الصناعية لن تؤدي، من وجهة نظره، إلا إلى المزيد من الوحدة والانعزال La solitude et Lisolement حيث يبدو الاختلاف في هذا السياق كانقطاع ثقافي(٢٥).

فعلى امتداد أكثر من نصف قرن والاختلاف بين المجتمعات والثقافات يتغذى موضوعيا من نمو وازدهار البعض وتقهقر الآخرين، ومع ذلك فإن الدول الغنية لا تتحرج من الإفادة من الإ ختلاف الذي يحافظ بل ويكرس مظاهر عدم المساواة في العلاقات الدولية على كافة المستويات. وبالتالي فقد أمسى الاختلاف الذي يعد في الأصل رمزا للغني أداة لاضفاء المشروعية على مختلف مظاهر القطيعة وعدم المساواة بين الثقافات والأمم.

إن إيمان بوحديبة بالاختلاف ودعوته إليه و إشادته به هو الذي يفسر كشفه النقدي للنموذج الحضاري الغربي الذي يجري تقد يمه كنموذج كوني يعاد إنتاجه إلى الأبد كبنية مؤسسة للنظام العالمي الجديد بزعامة الولايـــات المتحدة الأمريكية التي لم تعد تحفي إرادتها واســـتراتيجتها للهيمنـــة علـــى العالم.(٢٦)

وهو النظام الذى نعته بوحديبة بكونه نظامـــا اســـتعماريا مـــستحدثا انتصب في القرن الماضي ونتج عن تقدم العلم ونمو رأس المال وازدهـــار الصناعة ومازال هذا النظام متواصلا بأشكال متجددة لكنه هو هو لم تتغيـــر طبيعته منذ بداياته".(٢٧) وفى هذا الإطار يتساءل: "وهل العولمة غير آلة من آلات التهميش، وغير انفساخ جديد يستفيد منه البعض ويسحق العد يد مـــن الشعوب، وفي المقام الأول شعوبنا؟ التي يـــدفعها صـــلف النظـــام الـــدولي واختلال موازينه دفعا للتفكير في تصفية العديد من الحسابات، فرغم وعيها بأن الغير/ الغرب يعد شريكا يمكن التحاور معه إلا أن "ذكرى الاســـتعمار وانتصار الصهيونية الصاخب، وتلاعب العولمة كل هذا يعكر لديها صـــورة الغير" وهو ما يجعل الذت لا تتردد، إذا ما أصيبت في الصميم، في تـــدمير الغير وإبادة نفسها، وفي ذلك تكمـــن حـــسب بوحديبـــة، الجـــذور الخبيثـــة للإرهاب. فالتطرف والتشدد يبدوان لديه كرد فعـــل منحـــرف Reaction malsaine للمحاولات الداخلية والخارجية للفظ الآخر وتهميـــشه بواســـطة سياسات مثيرة للغضب والإستفزاز، وهنا يبـــرز الحـــس الـــسوسيوساسي لبوحديبة؛ فهو لا يربط ظاهرة التطرف بجوهر ما هوي مجرد لهذا الدين أو ذاك أو هذه الثقافة أو تلك وإنما يربطـــه رأســـا بـــسياسات أي بقـــرارات واستراتيجيات واعية لتدبير الشأن العام الدولي والأقليمي والـــوطني علـــى سائر الأصعدة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية.(٢٨)وفى هذا السياق يقول بوحديبة " إن اكبر خطر يهـــددنا فـــي مـــسيرتنا الطويلـــة

لاستعادة التحكم في أنفسنا وفي علاقتنا بــالغرب هــو أن تتغلــب غيريــة التعارض والتنازع في نهاية المطاف على غيرية الثقة والإطمئنان.(٢٩)

وبالمقابل يعرض بوحديبة لتجربة الاختلاف والغيرية في الحــضارة العربية الإسلامية بنوع من المثالية التي لا تخلو من مفارقة حيث نجده يؤكد أن هذه التجربة قامت على "الدفاع عن النفس ورد الثأر بالمثل، وفي نفــس الوقت التحاور والتصرف بشهامة. مع تفضل العفو والصفح. أمــا العنــف إزاء الغير فلا يبرره إلا عنف الغير إزاءنا، وأما التحاور فمحمــود باســم العظمة والحلم اللذين تتكون منهما طينة المؤمن الصالح".(٣٠)

وإذا كان كل مجتمع ينتج تاريخه الخاص به فإن بوحديبة يعتبــر أن الإنسان المسلم يتفنن في ذلك تفننا مثاليا فهو "المنتج" له بأتم المعنى الجمالي والعصري للكلمة، وعمله "إخراج" متجدد دوما تتمثل وظيفته فى نقــل قــيم العقيدة وقواعد ما إلى حيز الواقع".(٣١) غير أنه سرعان ما يعود ليؤكد فــي مفارقة واضحة أن المرجعية الدينية من شأنها أن تبعث في المحتكمين إليها والمؤمنين بها نزوعا إيمانيا استعلائيا ينظر إلى الأغيــار نظــرة إقــصاء وتكفير وإزدراء، ليقر، بعد ذلك، أن التاريخ العربي الإسلامي قــد عــرف تجارب مأساوية "وعنفا انتحاريا متواترا ومزمنا حمله أكثــر النــاس تعلقــا بجادة الدين، كما يتصورونها ضد الإخوة الخونة".(٣٢)

غير أن بوحديبة لا يكتفي بانتقاد الانعكاسات السلبية لاختلالات النظام الدولي على مفهوم الاختلاف وتطبيقاته، وإنما يتعداه إلــى انتقــاد النزعــة الوطنية المطبوعة بشوفينية متشنجة تهدد بانتقالنــا مــن تــصور مفتــوح للاختلاف إلى تصور منغلق له. كما ينتقد ما ينعته بالإستخفاف الــساذج le cynisme bonasse لبعض العرب والأفارقة الذين طالما عملــوا علــى تبرير نظام الحزب الواحد باسم الحق في الاختلاف ،أو بعض الإســلاميين الذين لايترددون في رفض حقوق الإنسان باســم خــصوصية المجتمعــات

الإسلامية بدعوى أن الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان ما هي إلا دسائس ومكائد des machinations اختلقها الغرب من أجل تأبيد سيطرته على العالم.[٣٣] مع التشديد هنا أن بوحديبة نسبي في أحكامه؛ فهو يتحدث عن بعض العرب والأفارقة والإسلاميين أما الإتجاه العام سواء على مستوى النخبة أو على مستوى الجماهير فيميل نحو تجنيد قيم التعدد والإختلاف باعتبارها تمثل روح وجوهر الديمقراطية وأساس أي نظام سياسي أمثل.

ومن جانب آخر، يدعو بوحديبة إلى الربط بين الأخلاقي L ethique والانتروبولوجي L anthropologique عبر مسار مزدوج يقوم على إعادة قراءة وفهم الأخلاقي واستعادته وكذا سبر أغوار الأنتروبولوجي لكي يؤثر في الأخلاقي ويتفاعل معه، ذلك أن الأخلاق والأنتروبولوجيا، يشدد بوحديبة، هما اللذان يحكمان السياسة وليس العكس، ومن ثم فقد آن الآوان لنا جميعا، أن نكسر، كل ضمن ثقافته الخاصة، الحلقات المهينة والمستحكمة لجدلية السادة والعبيد، وأن نكشف أن العلوم الإنسانية نفسها أنما ولدت من خلال اكتشاف أن الإنسان يشكل بالنسبة للإنسان[٣٤] مادة وموضوعا للعلم.

مرة أخرى نقف عل ملمح مهم من ملامح النظر السوسيو سياسي المتميز لعبد الوهاب بوحديبة ؛ فبإعطائه الأولوية للأخلاق والأنتروبولوجيا على السياسة من حيث التأثير يكون قد أعطى الأولوية للمجتمع والجماعة على الدولة تمهيدا لوضع الإنسان بمنظومته الثقافية والأخلاقية في قلب حركة التاريخ والاجتماع الإنسانيين. فبينما يحيل المجتمع إلى التعدد والتناقض والاختلاف فإن الدولة تنزع إلى التوحيد والضبط والتنميط. وبينما يؤدي الرهان على المجتمع إلى تبني أسلوب الهيمنة Hegemonie عبر الأفكار والجدل الايديولوجي الطويل. فإن الرهان على الدولة لا يمكن تصوره إلا من خلال نظام السيطرة Domination كنظام قهري بطبيعته لا يتحقق إلا بالعنف الجسدي والنفسي والفكري. وبينما يفترض الرهان على

الدولة كجهاز التعويل على الحزب أو التنظيم السياسي، فإن الرهان على المجتمع يفترض الاعتماد على سلطة المثقفين أو التنظيم الثقافي، وكذا على مؤسسات المجتمع المدني.

إن بوحديبة بهذه المفاضلة يكون قد انتصر بلا موارية للحكم الديمقراطي الذي تعد "الهيمنة" أداته الرئيسة ضدا على الحكم الديكتاتوري الذي تعد "السيطرة" أداته المحورية. كما يكون قد انتصر لتخليق السياسة بدل الدعوة التي جعلها غاشمة عارية من أي التزامات قيمية وأخلاقية ..

خاتمة:

إلى هذا الحد نصل إلى أن بوحديبة قد قرأ تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية كمد وجزر بين غيريتين، غيرية تعارضية نزاعية وغيرية إيجابية المنحى، وتبعا لذلك لا يمكن حصر الغيرية في شكل واحد من الأشكال التي تكتسيها لأن جدلياتها المتعددة والملتبسة غالبا ما تكون معقدة ومركبة وإن كان لها منطقها الخاص.

وبغض النظر عن نبل ومثالية المنظومة المعيارية للاختلاف في الإسلام، إلا أن التجربة التاريخية للمجتمعات الإسلامية تدل على أنه" يمكن للغيرية أن تفرز ثقافة الكراهية الهدامة كما يمكنها إفراز ثقافة المحبة القائمة على قبول الغيرية."[٣٥]

لقد رأينا كيف أن المكانة المركزية للاختلاف كأحد المفاهيم التأسيسية لفكر عبد الوهاب بوحديبة لم تمعنه من الدعوة باستمرار إلى ضرورة إخضاع مفهوم الاختلاف وكذا الحق في ممارسته إلى نقد جذري مؤكدا أن أية نظرية حقيقية حول الاختلاف لا يمكن أن تنطلق إلا بناء على حوار حقيقي بين الثقافات.

وبذلك يكون عبد الوهاب بوحديبة قد استطاع أن يقدم مقاربة غنية

ومتكاملة لمفهومي الاختلاف والغيرية وفق تصور مركب يجمع بين المنظور الاجتماعي الأنثروبولوجي والمنظور الثقافي الديني والمنظور القانوني القضائي، فضلا عن المنظور السيكولوجي انطلاقا من رؤية منهجية ومعرفية تربط بين التناول المعياري النظري والتناول التاريخي الموضوعي لكل ما يتصل بهذين المفهومين من قضايا وإشكالات.

الهوامش

(١) Abdelwahad Bouhdiba," Qêutes Sociologiques: continuités et ruptures au Maghreb", Cérés Edition ,Tunis, ١٩٩٥ ,p:٤١.

(٢) عبد الوهاب بوحديبة، "القصد في الغيرية: بحث حول التجارب العربية الإسلامية"، الوسيطي للنشر، تونس ١٩٩٨، ص: ٣١

(٣) عبد الوهاب بوحديبة، نفس المرجع ، ص : ٤٢

(٤) Abdelwahad Bouhdiba ," Qêutes Sociologiques : continuités et ruptures au Maghreb", Op.Cit ,p:٤١

(٥) بوحديبة، "القصد في الغيرية .. " ،مرجع سابق ، ص: ٧٩

(٦) بوحديبة، نفس المرجع ، ص :٧٤

(٧) بوحديبة، نفس المرجع ،ص-ص: ٣٣-٣٤

(٨) بوحديبة، ،نفس المرجع ، ص : ٣٥

(٩) بوحديبى، " القصد في الغيرية " ، ص : ٤٤

(١٠) بوحديبة ، " القصد الغيرية " ، ص: ٤٨

(١١) Abdelwahad Bouhdiba, " Qêutes Sociologiques : continuités et ruptures au Maghreb" , Op.Cit, p: ٤٣

(١٢) Ibid. , p: ٤٣

(١٣) بوحديبة ، " القصد في الغيرية " ، ص -ص:٢٤-٢٥

(١٤) Abdelwahad Bouhdiba ," Qêutes Sociologiques : continuités et ruptures au Maghreb" ,Op, Cit , p :٤٦

(١٥) بوحديبة ، " القصد في الغيرية " ، ص-ص : ٢٧-٢٨

(١٦) لأخذ فكرة أوضح عن مغزى و آثار هذه الإزدواجية يمكن الرجوع إلى: محمد عابد الجابري "إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، الطبعة الرابعة ، ص- ص :٢٤-٣٠

(١٧) عبد الوهاب بوحديبة، " القصد في الغيرية "، مرجع سابق ، ص : ٤٨

(١٨) ((.. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعا فينبؤكم بما كنتم فيه تختلفون ..)) (المائدة/ ٤٨)

(وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغى نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ، ولو شاء الله لجعلهم على المهدى فلا تكونن من الجاهلين))) (سورة الأنعام، آية :٣٥)

(١٩) Abdelwahad Bouhdiba ," Qêutes Sociologiques : continuités et ruptures au Maghreb", Op.Cit , p : ٤٩

(٢٠) Ibid,p :٥٠

(٢١) Ibid , p: ٥٢

(٢٢) Ibid ,p :٥٤

(٢٣) Ibid , p: ٥٤

(٢٤) برهان غليون، "مجتمع النخبة"، دار البرق للنشر، تونس، ١٩٩٠، ص: ١٢١

(٢٥) " Abdelwahab Bouhdiba,": Qêutes Sociologiques continuités et ruptures au Maghreb" p-p : ٥٥ ٥٦ .

(٢٦) بوحديبة، "القصد في الغيرية"، ص : ٥٨

(٢٧) بوحديبة، نفس المرجع ، ص : ٦٥

(٢٨) Abdelwahad Bouhdiba ," Qêutes Sociologiques : continuités et ruptures au Maghreb" Op, cit , p-p : ٥٦ -٥٧

(٢٩) بوحديبة، "القصد في الغيرية"، ص: ٦٦-٦٧

(٣٠) بوحديبة، نفس المرجع، ص- ص: ٥٠ -٥١

(٣١) بوحديبة، نفس المرجع، ص: ٥٦

(٣٢) بوحديبة، نفس المرجع، ص: ٥٧

(٣٣) A ,B, " q . S" , op ,p cit : ٥٦

(٣٤) A, B,, " Qet . S " , Ibid , p :٥٧

(٣٥) بوحديبة، "القصد في الغيرية"، مرجع سابق، ص: ٦٠.

بوحديبة وثقافة القرآن فى القيروان

عبد الملك بن منصور(*)

مقدمة:

[١]

يقيم عبد الوهاب بوحديبه فى كتابه، الذى يهديه إلى روح القيروان الخالدة، "ثقافة القرآن" علاقة مهمة. علينا أن نتوقف أمامها ونحن نتحدث عن القيروان، علاقة بين الزمان والمكان، التاريخ والجغرافيا بين الأزلى والآنى، بين الإسلام وتونس، القرآن والقيروان. بين المدينة وبين الروح الخالدة لها ومن الواضح أن القرآن هو روح القيروان الخالدة. يدور هذا الكتاب حول إجازة الشيخ عمر بوحديبه فى القراءات. وهو يؤكد لنا أن هذه الوثيقة [الإجازة] تؤسس للنص القرآنى وسط المجتمع القيروانى خلال القرن الثامن عشر للميلاد. وكما أن الإجازة تقيم "علاقة عقد" حقيقى بين الشيخ المجيز، والشيخ المجاز فإن بوحديبه يقيم علاقة – هى تلك التى نحن بصددها والتى جعلناها عنواناً لهذا البحث – بين القيروان وثقافة القرآن. ولا نجد خيراً من هذه العلاقة موضوعا لبحثنا الحالى.

يقول: "تلقى هذه الوثيقة أضواء على مدينة القيروان فى الزمن الواقعى، كما يقال، وعلى ما عشته من بلايا ومحن، تخلصت منها بعد ذلك بحمد الله. وهذا الوضع التاريخى بما جرى فيه من أحداث يعطى وزناً أكبر للعلاقة الخالدة بالقرآن الكريم. فعن طريق الإسناد تبرز جدلية ترسيخ كلام

(*) أستاذ فلسفة، اليمن، سفير اليمن السابق بتونس.

الله الأزلى فى الواقع الحياتي العادى"[١].

يظهر الزمن والتاريخ واضحاً جلياً فى الحضور القرآني فى الوجــود القيروانى. يهدف الدكتور عبد الوهاب إلى إجراء حوار حقيقى وربط صــلة جديدة بالأصول والجذور وهو يدرك تماماً أنه لا معنى لهــذا الــنص دون الغوص في اللامحدود. ففى "الحاضر" يمر الزمن ويبرز فى طياته الخلــود فى لمحة عابرة فــ "القرآن – بالنسبة له – يتضمن إطاراً عقلياً وليس مجرد وحى أنزل قديماً على محمد صلى الله عليه وسلم، أنه كلام تأسيــسى بــلا شك، ولكن يتعين اعتباره دوماً حضوراً للقدسى فى التاريخ وناقلاً للأحداث وارتباطاً متجدداً بالأصول"[٢].

ويلمح القارئ المتعمق لما كتبه بوحديبة أننا إزاء علاقة ثلاثية وليست ثنائية، فالصلة الحميمة بين القيروان وثقافة القرآن تتوطــد عبــر العلمــاء، والعالم هو الذى يحيا الأزلى فى الآنى والمقدس فى التاريخ ونحن نتعــرف على هذه الصلة والعلاقة عبر القلب والوجدان وهو يمثــل الــضلع الثالــث للمثلث من خلال بوحديبة نفسه، الذى يحيا بين ضلوع طرفى هذه العلاقــة؛ القرآن والقيروان. نحن بإزاء حضور وجدانى هو أساس هذا التحليل العقلى العلمى الذى يقدمه قيروانى لجذوره.

ومن هنا لا يمكن أن نتغافل عن هــذه القــراءة الذاتيــة الــشعورية الإيمانية التى يتعامل بها عبد الوهاب بوحديبه. وهى مسألة نؤكد عليها فنحن هنا بإزاء عالم اجتماع يدرك أهمية الخصوصية فى الظــواهر الاجتماعيــة والتاريخية وبناء على ذلك فلا يمكننا إلا تأكيــد الحــضور الفعــال لذاتيــة بوحديبة وخصوصية القيروان أنها قراءة فينومينولوجية، فهو يشعر بالثقافة

القيروانية القرآنية ويحياها ولا يُخفي علينا تأثير هذا النص (إجـازة جـده) عليه: " لا أُخفي أن هذا النص فتننى بأتم معنى الكلمة" وهو "قطعة من تراث ثقافى شخصي" وأن كانت تحمل قيمتها فى ذاتها، ويتعـين وضـعها فـى سياقها. لذا فهو لا ينسى ذكريات الصبا والساعات الطويلـة لحفـظ الـنص القرآنى، أنه يعايشه الآن مثلما عايشه صبياً يافعاً وهو لا ينسى ما يأخذه عند الاستماع إلى الآيات المرتلة فى جامع عقبة. أنها تجربة فردية ذاتية تتداخل فيها عوالم متعددة يوضحها لنا الكاتب حول "ثقافة القرآن"[٣].

[٢]

يقدم لنا نص الإجازة والتى تبدأ باسم الله والـصلاة والتـسليم علـى محمد، وبعد الحمد والشهادة، الأحاديث النبوية فى فضل حملة القرآن ويذكر الشيخ المجاز وما تعلمه والإجازة ثم يذكر سلسلة سند الشيخ المجيز أبو عبد الله محمد أحمد الثقاقلى البكرى القيروانى، وهى سلسلة يتشابك أسانيده مـن الشيوخ، علماء القراءات بما فيهم المغربى والأندلسى واليمنى والمـصرى موصياً الشيخ المجاز أبو حفص عمر بن محمد بوحديبه القيروانى بمواصلة العلم، وتقوى الله، والرجوع عن الخطأ. وبعد أن يورد لنا نص الإجازة يقدم لنا شرحاً وتعليق عليها.

والاجازات القرآنية كانت بمثابة شهادات بحفظ القرآن الكريم وإجادة رسمه وأدائه، مضافاً لذلك استظهار بعض المتون الدراسية الأوليـة وهـى تفيد – تاريخياً – فى إبراز بعض الجوانب من الحياة التعليميـة لكـل مـن المجيز والمجاز، وتعرف بأسانيدها القرآنية، كما توضح طريقة الإسـلاميين فى الامتحانات الأولية، وفى أسلوب كتابة شهادة حفظ القرآن العزيز.

وكان هذا الأسلوب يأتي على الشكل التالي: فبعد افتتاحية مطولة يحدد الأستاذ إسمه وإسم التلميذ المجاز، ثم يذكر أن التلميذ عرض عليه القرآن الحكيم بقراءة نافع، أو فى قراءات الأئمة السبعة وعرض عليه – أيضاً – المتون الدراسية المشار إليه، فيشهد المعلم – بعد ذلك – بأن الممتحن أدى ذلك على الوجه المطلوب، ويعقب بذكر اجازته له فيما استظهره بين يديه، ويتوسع فى ذكر أسانيده للقرآن العزيز وإثر تاريخ الإجازة يأتى توقيع الأستاذ، فيزكى إمضاءه الحاضرون من العلماء الأشراف بتوقيعاتهم، وأخيراً توقيع قاضى البلد بإمضائه المعتمد أيضاً.

ولمزيد من الاهتمام تكتب الشهادة على الرق، فى صفحة كبيرة فى طولها وعرضها. "وأول إشارة لهذا النوع من الاجازات ظهرت من أواخر المائة الهجرية السابعة"(٤).

والحقيقة أن نظام الإجازة: وضعها وطريقة العمل بها تعد من "خصائص التعليم الإسلامى، وهى تعنى أن يمنح الشيخ رخصة لتلميذه، يستطيع عن طريقها أن يعلم ويلقى دروسه وينشر أفكاره لتلاميذه، وكل ما يتلقاه التلميذ عن شيخه مشافهة يوثق عن طريق الإجازة لنقلها فيما بعد إلى تلاميذه حين يصير شيخاً. كما أن الإجازة توضح تسلسل الإسناد أى سلسلة الروايات الصحيحة المنقولة عن العلماء الثقات"(٥).

[٣]

وهذا ينقلنا للحديث عن صاحب الاجازة حتى يتاح لنا بيان مضمونها والعلوم التى تلقاها الشيخ المجاز والتى توضح لنا فى الوقت نفسه الحضور القرآنى فى القيروان.

ينتمى الشيخ عمر إلى هيئة فقهاء القيروان ويذكر لنا بوحديبه أسماء معاصريه وتلاميذه اعتماداً على ما جاء فى كتاب "إتحاف أهل الزمان" لابن أبى الضياف و"تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان" لمحمد بن صالح الكنانى و"تاريخ قضاة القيروان" للجودى، حيث القيروان عامرة بكبار العلماء فى هذه الفترة ومنهم محمد بوراس (ت ١١٩٩هـ - ١٧٨٣م) ومحمد الحنفى (١١٩٩هـ - ١٧٨٤) ومحمد عطاء الله وحموده الوحيشى. ويذكر لنا من تلاميذه كل من: ساسى أبو حافر والحاج محمد قلالة على خليف. وقد رحل معظم هؤلاء إلى عدد من المدن الإسلامية طلباً للعلم، فمنهم من سافر إلى القاهرة أو مكة أو دمشق وفاس. وهكذا فعل الشيخ أبى حفص، الذى درس بالزيتونة فى تونس، بعد أن تلقى العلم على والده وكبار مشايخ القيروان وحين عاد إلى القيروان عمل مقرئاً مرتلاً، ومدرساً بجامعها ثم قاضياً فى عهد حموده باشا.

وهنا نشير إلى كتاب عبد الرحمن الأنصارى القيروانى "معالم الإيمان وروضات الرضوان، فى مناقب المشهورين من صلحاء القيروان" لابن باغ: عبد الرحمان بن محمد بن على الأنصاري الأسيدى القيروانى، المتوفى عام ١٢٩٧/٦٩٦. الذى يترجم لأصناف صلحاء مدينة القيروان، بين المتجردين للعبادة وعلماء ينشرون العلم ويدونون كتبه. وهو يبدأ بتراجم الصحابة الداخلين لمدينة عقبة، من التابعين فمن بعدهم إلى عصر المؤلف. وهناك نسخة ثانية يشير إليها محمد المنونى تحمل اسم "معالم الإيمان، فى معرفة أهل القيروان"، بها استدراكات كثيرة على الأصل: لابن ناجى: أبى القاسم بن عيسى التنوخى القيروانى، المتوفى عام ١٤٤١/٨٣٩[٦].

ومن الواضح أن عصور الحروب والصراع السياسى لا تعنى

بالضرورة الانهيار والانحطاط العلمي. لذا فإن بوحديبه (عبد الوهاب) يـرد فى تحليلاته التاريخية الاجتماعية على مزاعم كل مـن روبيـر برنـشفيج والهادى أدريس، اللذان تحدثا عن "تقهقر القيروان الثقافى والدينى" دحـضاً أحكامهما الصارمة عن مدنية القرآن. فقد كانت لمدينة عقبة مكانـة دينيـة زيادة عن بعدها عن الساحل وموقعها الجغرافى ومكانتها التاريخية والثقافية فى وسط البلاد وهو ما جعلها كما يقول بوحديبه فـى صـدارة المنافـسات والدسائس والحروب الأهلية الشرسة بين الحفصيين والشابية وبين العثمانيين والأسبان. حيث ظلت المدن بين مد وجزر حوالى ثلاثـة قـرون وغـدت مسرحاً لأحداث فاجعة خلفت الدمار والخراب والمأسى والمظالم.

[٤] القـــــيروان

وعلينا أن نشير إلى الحالة العلمية بالقيروان التى ظلت فى اسـتقرار وازدهار حتى فى عصور الضعف تلك التى اشـتد فيهـا وطـأة التمـزق والحروب الداخلية.

تفصيل ذلك أن أهالى القيروان أصابهم غرم ثقيل نتيجة اختيـاراتهم السياسية، حيث انحازوا إلى حسين باى، الذى قتل على يد على باشـا ابـن أخيه بعد حروب استمرت طيلة خمس سنوات وكان من نتيجة ذلك أن أخذت القيروان عنوة وهدمت مبانيها وأسوارها وأعدم جميع أعيانهـا. وأن كـان الأمر لم يستمر على هذا الحال كما يخبرنا بوحديبة الحفيد "حيث اسـترجع أبناء حسين باى السلطة وعادت القيروان إلى الازدهار والأمن مـن جديـد بفضل رعاية الحسينين لها. وقد بلغت من الازدهار ما مكن وكيل الأحبـاس بها قاسم بن عمر العبد من جمع كثير من الأموال من دخل زواية الصحابى

أبى زمعة البلوى لبناء الأسواق ومنها سوقى الربع الـصغير والعطـارين ١٧٧٢"[٧].

ويحدثنا بوحديبه عن المدينة وما نالته مـن رعايـة حمـودة باشـا واتخاذها الشكل، الذى هى عليه الآن والطابع الطبقى لها حيث التميز بـين مساكن العامة والأعيان وهجرة العلماء ومنهم الشيخ جعيط، الذى ينتمى إلى أسرة يمنية الأصل، اشتهر أبناؤه وأحفاده بمكانتهم العلمية، والذى انتقل من القيروان وأقام بتونس فى عهد مراد الثالث.

أما بخصوص الشيخ عمر القيروانى، فقد كان صاحب إيمان واستقامة كان ذا كفاءة ومقدرة فائقة على تجويد القرآن. ارتبط بالقيروان ارتباطاً وثيقاً حتى أنه فى فترة طلب العلم لم يبتعد عنها إلا إلى زيتونة تونس. يعتز أبنائه وأحفاده أنه كان من الأهالى ولم يكن من الأعيان، وقد تردد كثيراً فى قبول منصب القضاء لورعه الشديد وحين تولى ولاية القضاء ثار أعيان القيروان واعترضوا فى عريضة لمحمودة باشا، مطالبين بإقالته ولم ينجحوا فى ذلك. "عمل القاضى أبى حفص على تحرى العدل والأنـصاف وإحيـاء الـسنة القضائية بإبطال ما جرت به العادة عند مواطنيه من حرمان البنـات مـن الميراث. وهذا فضل يذكر له. حيث استرجعت البنت القيروانية نصيبها، أى نصف نصيب الابن، دون قيد أو شرط احتراماً لأحكام القرآن"[٨].

[٥] حضور القدسى فى التاريخ

القرآن عند بوحديبه كما أشرنا من قبل ليس مجرد وحى قـديم، بـل يتعين اعتباره دوماً حضوراً للقدسى فى التاريخ وناقلاً للأحـداث وارتباطـاً متجدداً بالأصول. ذلك ما يحاول توضيحه فى "ثقافة القرآن"، وهو ما يظهر

فى أعماله المختلفة التى تنطلق من نفس هذا المنطلق خاصة كتابيه "الجنسانية فى الإسلام" La sexualite en Islam و"القصد فى الغيرية بحث حول التجارب العربية الإسلام".

يهدف فى الكتاب الأول إلى استخلاص موقع الجنس والقيمة التى يمثلها فى الرؤية الإسلامية للعالم، على الأقل كما يعكسها النص الشريف. فهو يرى "أن الموقع الرئيسى الذى يحتله الجنس فى عملية تجديد واستمرارية الخلق هو آية الآيات المعجزة، فالجماع هو القانون الكونى، الذى يحكم العالم"[٩]. يقول موضحاً الصلة بين الإنسانى والكوني: "أن أعمال البدن ليست مشروعة فحسب طبقاً لمشيئته تعالى وانسجاماً مع النظام الكوني، بل أنها فى الأساس آية من آيات الله الكبرى وعلامة على قدرته تعالى. أن الجنس هو حضور لجسدى ولأجساد الآخرين أيضا لأنه فى جوهره تجاوز للوحدة والعزلة، لذلك فهو ينطوى على الحاجة للآخرين. أن الرؤية القرآنية للجنس رؤية كلية وشاملة حيث تعتمد الأسس الكونية والاجتماعية والسيكولوجية على وحدة الجنسين، ليشتمل الجنس على عملية الإبداع والتناسل ضمن أطر التكامل والشهادة"[١٠].

لا يهدف عمل بوحديبه إلى إظهار الجنس باعتباره ديناً فى الجوهر أو إلى تصوير الدين جنساً فى الأصل، لكنه يهدف إلى طرح السبل والمفاهيم التى تسمح لمجتمع ما بالاستفادة من عظمة الدين ومن قوة الجنس فى آن معاً[١١]. أن المهم فى هذا العمل هو التأكيد على "أن حياة المسلم اليومية تتضمن فى جوهرها حواراً مستتراً ومستمراً مع الله فى جانب وحواراً ثانياً بين الذكر والأنثى فى الجانب الآخر بغية أن تصير الحياة محاولة دؤوبة ومتصلة لدمج الدين والجنس فى المجتمع"[١٢].

وتظهر حفريات عبد الوهاب بوحديبه فى "ثقافة القرآن" ليس فقط فى كتابه "الجنسانية فى الإسلام" ، بل أيضاً فى موقف الإسلام مـن الغيريـة. "فالنظرة الإسلامية للعالم لا تعتبر التعدد والتنوع البشريين من قبيل الحوداث التاريخية أو العيوب أو الانحرافات ولا حتى من قبيل أسوأ الاحتمالات بـل تعدهما مظهراً من تدبير الله للعالم، فلو شاء الله لخلق الناس على نفس النمط الموحد. ولكن اقتضت حكمته اختلاف البشر وتعددهم فى الكون إزاء سموه ووحدانيته. حيث تمثل الخلافات بين الأمم والـشعوب والثقافـات المتعـددة اختياراً ملازماً لمشروع الخلق ذاته، بل تمثل محـرك الوجـود"[١٣] حيـث تسكن الغيرية كما يقول فى صميم جوهر الإنسان وتنبع من هـذا التـدبير الكونى وتضرب بجذورها فى أعماق الانطولوجيا الإسلامية.

أن الله فى جوهره يتعذر بلوغه. لذا يوجد شكل من الغيرية مؤسـس على التباعد. إنها تجربة أساسية فى الحياة الداخلية وجوهرية فـى الـوعى بالغير، تلعب فى نفسية المؤمن عموماً والمسلم خصوصاً دوراً أساسياً، لأنها تحدد علاقاته النوعية بالطبيعة وبالغير. "والله "أعظم التواصـليين" يتجلـى للإنسان بواسطة رسله حملة الوحى، وبواسطة آياته وكذلك بفـضل القـدرة التى أودعها سبحانه فى الإنسان، والتى بها يدركه تعالى بالحدس أو بالعقـل ولا يشتمل القرآن على أى إثبات لوجود الله وإنما يدرك كنهة مـن خـلال آياته"[١٤].

أن علاقة الإنسان بالله عند بوحديبه هى علاقة "صلاة" بالمعنى الدقيق للكلمة حيث تحدث التجربة الروحية اتصالاً باللاتناهى. وهو يوظف الآيات القرآنية للتأكيد على حضور الغير فى علاقة الإنسان مع الخالق.

أن تراتيل القرآن وعد ينجز بلا انقطاع ويتحقق فـي الـتلفظ عبـر الأوتار الصوتية بوحى سرمدى. فالترتيل، أى تـلاوة الكلمـات والآيـات والسور، يغدو تنغيماً للنص وتمويجاً، لا جملة من التقانـات لإدراك معنـاه فحسب، بل فرصة للتملى بمعنى ما ورائى يستحضر فى حقيقتـه الأزليـة الأبدية.. يواصل بوحديبه، "والاستعادة الصوتية التى يحبوها المقرئ بعلمـه وفنه وإيمانه هى فى الواقع "نزول ثان" يجعل المعنى مع الصوت، والمقرئ مع نصه، والمرتل مع نفسه ومع سامعيه، وعالم الشهادة مع عـالم الغيـب، يجعلهم كلهم فى أنسجام تام"(١٥).

[٦] مدنية القرآن

وتتجلى "ثقافة القرآن" تلك التى كشف لنا عنها بوحديبه الحفيـد فـى دراساته المشارة إليها أوضح ما تكون فى الدراسات القرآنية فى القيـروان. لقد تأسست القيروان لإشاعة الإسلام ونشره فعانت فى سبيله واستفادت فـى نفس الوقت من قداسته كما يظهر فى كتابه عن إجازة الشيخ عمـر، الـذى عاش فى مدينة فقدت حظوتها ولكنها ظلت ملتحفة فى إباء بذكرى مجـدها السالف. وكان يعيش فى ظل القرآن متجاوزاً تقلبات التاريخ علـى خلفيـة صراعات لا تنتهى بين القبائل والمدينة، بين البدو والحضر، وبين مـشائخ الطرق والسنة، ولم يعمد إلا للإيمان والتمسك بالقرآن.

أن الارتباط الوثيق بين مدينة القيروان وثقافة القرآن هو مـا يؤكـد عليه بوحديبه، فما يعنيه هو مدينة عقبة، رغم ما أصابها من محن على مر القرون، استطاعت وأحسنت المحافظة على مكانتها ولا أدل على ذلك مـن تغرب الشيخ عمر – حسبما جرت به العادة – فى طلب العلم بزيتونة تونس

ثم رجوعه إلى القيروان لإتمام دراسته بها والتحصيل فيها على إجازة مرموقة، "ولا أدل على ذلك أيضا من "انطوائه" في زيتونة القيروان للتدريس وما بلوغه خطة القضاء بشهادة نالها في القيروان إلا دليل على المستوى الثقافي الذي حافظت عليه مدينة الأغالبة"(١٦).

[٧]

هنا نتوقف قليلاً أمام علم القراءات، الذي يعد من ضمن علوم القرآن أكثرها تقانة وصعوبة، فزيادة على المؤهلات الصوتية التي تتطلبها تلاوة القرآن تلتقي تلك العلوم في النحو والمعجمية وعلم الأصوات وتاريخ النص القرآني وتفسيره وتأويله، وإذا كان المسلمون اعتمدوا مصحف عثمان بن عفان، ونظراً لأن الكتابة العربية لم يكن فيها آنذاك مصوتات ولا علامات للحركات ولا شدات فكان مصحف عثمان مجرد "قناة رسمية للصوامت" وكان خلوه من التشكيل يسمح بقراءات متعددة وأن كانت الفروق في المعنى طفيفة فإنها قد تؤدي إلى خلافات ونزاعات وكان قارئ المصحف الرسمي العثماني حراً في اختيار القراءة التي وصلته عن الثقات بسند حسن غير أنه بات من الضروري تقييد هذه الحرية بالنص للنص المقدس. وقد تمكن ابن مجاهد (ت ٣٢٤ هـ - ٩٦٦م) من تحديد سبع طرق لشكل الكلمات. وأضيف لهم ثلاثة آخرون وهي ما كتب لها البقاء بفضل مصنفات مجاهد خاصة كتاب "التيسير" وغيره. وتتعلق الإجازة بتلك القراءات وتنتهي بالضبط سلسلة الأسانيد المرفوعة من قبل الشيخ المجيز للشيخ المجاز(١٧).

ولا تنتهي العلاقة بين القيروان وثقافة القرآن. وليس أدل على ذلك من كونها اليوم كما كانت دائماً عاصمة الثقافة الإسلامية.

الهوامش

(١) عبد الوهاب بوحديبه: ثقافة القرآن، بيت الحكمة، تونس ٢٠٠٤ ص٨.

(٢) المصدر السابق، ص٩.

(٣) يقصد بـ ثقافة القرآن جملة السمات المميزة التى طبع بها القرآن المجتمعات المعتنقة للإسلام. هذه السمات القدسية تجلت بطرق مختلفة، سواء على مستوى الأشكال أو على مستوى النفس الذى وحد بين رؤى العالم، والتصرفات الفردية والجماعية، والرموز، والتصورات الحياتية العادية. وإلى هذا المستوى الحياتى حسب القرآن تنضاف الحياة بالقرآن.

(٤) كانت أول "اجازة" باقية هى التى كتبها محمد بن عبد الله الفخار الضماتى، لتلميذه أبى سالم إبراهيم بن أبى الفرج بن على الشريف العباسى: عام ٨٠٣ هـ. وهى معروضة – فى أصلها – كما يذكر لنا محمد المنونى بالخزانة العامة بالرباط فى قاعة المطالعة بقسم المستندات، ثم كانت الاجازة الثانية هى التى كتبها محمد بن يحيى بن محمد بن جابر الغسانى الكناسى: لتلميذه عبد الرحمان بن على بن محمد المعافرى الوقاد المكناسى: عام ٨١٣هـ. وبالخزانة العامة صورة منها على الشريط، ضمن مصورات جائزة الحسن الثانى سنة ١٩٧٤ فى قطاع إقليم بنى ملال. انظر: محمد المنوفى: المصادر العربية لتاريخ المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط ١٩٨٣. نشر هذه الإجازة وقدم لها محمد الفاسى فى مجلة الرسالة المغربية العدد ١١، السنة الأولى ١٣٦٢هـ – ١٩٤٣م نقلاً عن محمد المنوفى.

(٥) عبد الوهاب بوحديبه ، المصدر السابق ص٢٨.

(٧) بوحديبه: المصدر السابق، ص٢٢.

(٨) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٩) عبد الوهاب بوحديبه: الإسلام والجنس، إصدارات رياض الريس، ط٢ بيروت ٢٠٠١ ص٣٢.

(١٠) المصدر السابق، ص٣٨.

(١١) المصدر نفسه، ص٢٠.

(١٢) نفس الموضع.

(١٣) د. عبد الوهاب بوحديبه: القصد فى الغيرية: بحث حول التجارب العربية الإسلامية، الوسيطى للنشر، تونس ٢٠٠١ ص٢٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص٣٥.

(١٥) المصدر السابق، ص٣٨.

(١٦) عبد الوهاب بوحديبه: ثقافة القرآن، ص٣٦.

(١٧) المصدر السابق، ص٢٩، ٣٠.

الفكر الإسلامى المستنير عند عبد الوهاب بوحديبه

مجدى الجزيرى (*)

يبدو المفكر التونسى عبد الوهاب بوحديبه فى كتاباته منطلقاً من فكر إسلامى مستنير، رافضاً لكل نظرات قطعية جامدة للإسلام، حريصاً كل الحرص على تنقية الفكر الإسلامى من الرؤى الضيقة والتلفيقات المغرضة والشوائب الدخيلة التى قدمت بشأنه، سواء من المستشرقين أو من المتمسكين به، الحريصين عليه، أصحاب الإجابات الجاهزة، والأحكام اليقينية. عبد الوهاب بوحديبه فى كتاباته لا يحاول أن يفرض على الإسلام شيئا من خارجه، بل أنه يحاول أن يقدم قراءة عقلية واعية، تنطلق منه ولا تلوى حقائقه، أنه يجتهد، لكنه الاجتهاد النقدى الذى يتقيد بالنص القرآنى ولا يتعامل معه كأى نص يخضع للظروف والملابسات، فهو يبدأ من النص ويعود إليه، وبين نقطة البداية ونقطة العودة مساحة من الفهم والتواصل والمعايشة والتحليل المنطقى، وقبل كل شئ توافق وتناغم، لا تعارض أو قطيعة بين النقطتين، فالعقل النقدى عند بوحديبه ينطلق من النص القرآنى، محاولاً تفسيره وكشف مراميه. ولا شك أنها مهمة صعبة وشاقة، فالقراءة الواعية تفوق فى صعوبتها القراءة المفتعلة التى تخضع النص منذ البداية لتأويل متعسف وقالب جاهز كما ذهب البعض. فإذا كانت القراءة المتعسفة أقرب إلى القراءة الأسطورية التى تحاول فرض شباك نظرتها على كل شئ

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة طنطا، مصر.

، فإن قراءة عبد الوهاب بوحديبه توجه طاقاتها إلى نزع الأطر الأسطورية الدخيلة على الإسلام. وتوضيحاً لهذا يمكننا أن نجد علاقة وطيدة تجمع بين نقده للتصور الاستشراقى للحياة الاجتماعية فى الإسلام ، ودراسته عن الجنس فى الإسلام ، والدرس الذى ألقاه على منبر اليونسكو بجامعة تونس فى ديسمبر ١٩٩٨ بعنوان "القصد فى الغيرية: بحث حول التجارب العربية الإسلامية".

فى دراسته الهامة عن الحياة الاجتماعية كما صورها بعض المستشرقين "تجده يوجه جهده ناحية نزع الأطر الأسطورية التى انطلقت من خلالها الدراسات الاستشراقية ، وعلى حد قوله فإن الحضارة الإسلامية إلى جانب ما أثارته من اهتمام علمى واضح ودراسات موضوعية نزيهة ، فإنها أثارت أيضاً الحقد والغضب فى عديد الأوساط الغربية فعمدت حسب خطة مدبرة محكمة فيما يبدو إلى قلب الحقائق وتشويه الواقع وإصدار شتى التهم وإلصاقها بمختلف جوانب أساليب عيشنا وعناصر تفكيرنا وكأنه نظرتنا للحياة. ومن غريب الأمور وليس من باب الصدف أن يكون هذا التشويه هو الذى تغلغل فى الأذهان وراج. وأن يكون ما كتب علينا أكثر شيوعاً مما كتب فينا. فالأوساط الشعبية والرأى العام الغربى والمحافل العلمية نفسها حتى الأشد اتصالاً بالعالم الإسلامى أصبحت متأثرة شديد التأثر بالأساطير والخرافات التى يتناقلها أصحاب الأبحاث المغرضة عن المجتمعات الإسلامية(١). ويمضى بوحديبه فيقول " الاستشراق فرق وتيارات مختلفة يرتدى جميعها ثوب الموضوعية والتجرد والدقة والنزاهة والعلم ، ولكنها تخفى حقيقتها على القارئ فلا يتفطن إلى ما يتسم به معظمها من ضعف فى التحليل ونقص فى الإطلاع وتسرع فى إطلاق الآراء المسبقة

إلى حد أن الكتابات الاستشراقية تعد اليوم عبارة عن خليط من المعلومات الصحيحة والأخطاء الفادحة. فالموضوعية العلمية لم تكن كافية لتضع البعض من الباحثين الغربيين فى مأمن من العنصرية والتمحور حول الفلك الأوربى الضيق(٢). وهكذا نجد أن الدراسات الاستشراقية وإن بدت بعيدة عن الروح الأسطورية من خلال الغلاف الخارجى الذى اتخذته لتحليلاتها من الموضوعية والتجرد والدقة والنزاهة والعلم ، لكنها فى نهاية المطاف وقعت فى قبضة النزعة الأسطورية التى تعد العنصرية من أهم سماتها.

وإذا كان عبد الوهاب قد نجح فى رفع التصور الأسطورى الاستشراقى للحياة الاجتماعية فى الإسلام ، فإننا نراه فى الدرس الذى ألقاه على منبر اليونسكو بجامعة تونس فى ديسمبر ١٩٩٨ بعنوان "القصد فى الغيرية" "بحث حول التجارب العربية الإسلامية قد حرص كل الحرص على تقديم الصورة النقية الخالصة عن الغيرية فى الإسلام". وتأتى أهمية هذا الدرس وخطورته فى ضوء الصورة المشوهة التى قُدمت عن العالم الإسلامى فى الفكر الغربى عند عدد كبير المفكرين ومنهم كلودليفى شتراوس وريمون شارل وبرنار لويس وهنتجتون، وهى صورة بعيدة عن الموضوعية، يغلب عليها الهوى والتحيز والنظرة الذاتية الضيقة، فهى صورة تتهمنا برفض الآخر والتعصب المطلق وبدائية نضالنا القومى العربى، كما تتهمنا بالعجز والفشل الذريع عن معايشة سائر الأمم، وكأن المجتمع الإسلامى قد تجمد ووقف تطوره وانغلق على ذاته وأصبح على هامش التاريخ، ليس له علاقة من قريب أو بعيد بصيرورته وحركته ، ولا شك أن من شأن هذه الصورة أن تكرس واقعاً أسطورياً للمجتمع العربى الإسلامى لا سبيل إلى تفكيك آلياته وتحطيم بنيته إلا عن طريق دمجه فى

النموذج الغربى الحضارى، وفى البداية يؤكد بوحديبه وجود صلة أساسية – بين تزامن صعوبة العلاقة المعيشة مع الغير وظـاهرة الأزمـة التاريخيـة والاقتصادية والاجتماعية التى تحملنا – أخلاقياً – على تساؤل مزدوج حول الهوية والغيرية[٣].

وإذا كانت إشكالية الغير تبدو كلية وشاملة وليست خاصة بالمجتمعات العربية والإسلامية الحالية وحدها ، فإن الهدف الوحيد من دراسـتها عنـد بوحديبه يتمحور حول تفهم الغيرية فى المجتمع العربى الإسلامى على وجه التحديد عن طريق، تفكيك آليات الرفض وإبراز مشروعية رفض الـرفض والعمل على إلا يتنافى استقلال الإنسان العربى والإسلامى مـع اسـتقلال الغير وحريته. ولئن كانت مجتمعاتنا العربية والإسلامية تبحث اليـوم عـن خطة استراتيجية لذاتيتها فهذا يعنى أنها ملزمة بأن تقرأ حساباً للغير[٤]. ولا شك أن الغيرية تستوجب حساً دقيقاً بالتعددية ، فتـصعب ممارسـتها فـى الخارج إذا كانت منعدمة فى الداخل. وإذا كانت الغيرية تعنى ضمنا التعايش مع احترام الفروق، بالنسبة إلى الأفراد والجماعات على حد السواء ، فـإن النظرة الإسلامية للعالم لا تعتبر التعدد والتنوع البشرى من قبيل الحـوادث التاريخية أو العيوب أو الانحرافات ولا حتى من قبيل اسوأ الاحتمالات ، بل تعدهما مظهراً من تدبير الله للعالم، ولو شاء الله الخلق الناس علـى نفـس النمط الموحد. ولكن اقتضت حكمته اختلاف البشر وتعددهم فى الكون إزاء سموه ووحدانيته. وتمثل الخلافات بين الأمم والشعوب والثقافـات المتعـددة اختياراً ملازماً لمشروع الخلق ذاته، بل تمثل محرك الوجود، لأن التبـادل بين البشر ليس أساسياً فى مستوى الوجود الدينى فحسب، بل هـو عنـصر مكون لتاريخ العالم والبشرية. ويمضى بوحديبه فيقول لم يرد الله أن تكـون

المخلوقات كاملة ومكتملة لأول وهلة والأحداث منبسطة غير متلاحقة بل خلق العصور والأغراض وجدلياتها العديدة وربط ذلك كله بالمصير الإنساني. ولقد خصصت للزمن سورة تتسم بالإيجاز بقدر ما تتسم بالثبات، وهي سورة العصر (سورة ١٠٣)

(والعصر، إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصو بالخير)... وفي نص قرآني آخر، سورة الحجرات (س٤٦- آية١٣) يتضح أن في التقدم اللامتناهي للتعارف ينجز الإنسان ذاته ويتجاوز حدوده ويضطلع بنفسه (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا). وبذلك تسكن الغيرية في صميم جوهر الإنسان وتنبع من هذا التدبير الكوني وتضرب بجذورها في أعماق الانطولوجيا الإسلامية[٥]. ومن هنا فإن المجتمعات الإسلامية قد بسطت تاريخها في شكل عنقودي، لا بصفة متواصلة في خط واحد، دون نتواءات. لذا حافظت هذه المجتمعات التي اعتنقت الإسلام على تعقيدها وثرائها، لأن الإسلام أراد توحيدها لا إخضاعها. ولما أسلم المغول والأفارقة والعرب والأتراك والأوربيون لم يدركوا الإسلام فحسب بل اضطلعوا به واندمجوا فيه وتقمصوه كل على طريقته انطلاقا من تجاريبهم الخاصة وتبعاً لعبقريتهم ومشروعهم. لقد استحضروه وأبدعوه كمن يبدع معزوفة موسيقية أو يمثل دوره في رواية. وأقاموا في كل أرض حضارات إسلامية مشرقة في اختلافها، رائقة في تعددها. ولكن يبعث فيها الحياة نفس واحد. لقد كانت مختلفة في أشكالها ومقاصدها، لكن الروح فيها كانت واحدة. وبعبارة أخرى ثبتت المبادئ الدينية والأخلاقية وظلت الإشكالات خالدة ، ولكن تعددت الإجابات تاريخياً واستخدمت السمات الثقافية بحظوظ متفاوتة قصد إجراء تجارب متجددة[٦].

ومن هذه الوجهة، كان الإسلام خلقاً متعاقباً وإبداعاً متواصلاً، فلا وجود فى الثقافة الإسلامية لأنماط مقولبة، إذ نجدها برونقها وأصالتها فى التجربة الأفريقية كما نتبينها فى التجارب العربية والفارسية أو الهندية أو الجاوية أو البربرية، سواء انتسبت إلى العهود الإسلامية الأولى أو إلى العصور الذهبية أو إلى فترات التقهقر أو النهضة أو إلى زماننا الحاضر.

وهكذا تبدو الغيرية الإيجابية فى الإسلام عاملاً خلاقاً وناقلاً خصباً للإبداع ومنبعاً تاريخياً لا ينضب(٧). ومن منطلق توجيه الغيرية الوجهة الأخلاقية والصحيحة ، فقد حرص الفقه الإسلامى – كما ذهب بوحديبه – على استقامة المعتقد حتى لا يؤول التفتح على الغير إلى انتشار البدع بقدر ما حرص على وضع نظرية مجدية وحاسمة حول الخلاف ، ذهبت إلى أن الخلاف رحمة من الله. وبذلك تم إرساء بيداغوجية كاملة قامت على تسامح لبق ولكن ناجح. وظل الخلاف مبدأ أساسياً لا محيد عنه. وبقى الحوار مع الغير هو القاعدة والقطيعة الاستثناء(٨).

وفى ضوء تركيز عبد الوهاب بوحديبه على المجتمعات العربية الإسلامية وحدها دون غيرها يصل التى التمييز بين أربع أنواع من الغيرية: الغيرية المطلقة المتسامية، وهى التى تؤسس علاقات الإنسان بالله، وغيرية الغيب وهى التى تتولى التعبير عن إسهاماتنا الخاصة والتى يتحاور فيها الإنسان مع عالم الأرواح وأهل الغيب ، والغيرية فى الأخوة وهى الحياة مع الجماعة ووحدة الشعور، وأخيراً الغيرية الحركية بواسطة المفاضلات النشيطة و هى التى تنظم علاقاتنا مع الإنسانية كلها(٩). وإذا كان النوعان: الغير المطلق الغيرية والغير الحميم ولكنه خفى بمثابة حالتين من الغيرية القصوى على حدود السحر والدين، فإن بوحديبه يرى أن المشكلة القائمة

اليوم بالنسبة للعرب هى العلاقة التى نكونها فى الداخل وكذلك فى الخــارج مع غيرنا من البشر الذين لهم طباع كطباعنا والذين يمثلون الإنـسانية[١٠]. وفى الصراع من أجل الحياة والبقاء، إذا كانت علاقات العداء هى الغالبــة، فإن الجدلية فى التقليد الإسلامى تعمل عملها بين قطبين: الدفاع عن الـنفس ورد الثأر بالمثل، وفى نفس الوقت التحاور والتـصرف بـشهامة. ويبقـى الاختيار بيد المعينين بالأمر، تفضيل العفو والصفح. أما العنف إزاء الغيـر فلا يبرره إلا عنف الغير إزاءنا. أما التحاور فهو محمـود باسـم العظمـة والحلم[١١].

ومن هنا تطورت النظرية الفقهيـة والتجربـة الاجتماعيـة حـسب محورين حددا طريقين من العلاقات بالغير، فى الأولى تأهب لمكافحته وفى الثانية اعتباره قريباً بالطبع، وبين هذين الموقفين، اتخذت المجتمعات العربية والإسلامية القرار بالتداول، تبعاً للظروف. وتبرر العقيدة الدفاع عن النفس، ومهما كانت الذريعة. فالمبادرة بنفى الغير مستبعدة ، بل يوصى القرآن بنفى هذا النفى، إذا كان صادراً عن الطرف المقابل، بفـضل الأعمـال الخيـرة والإيجابية، لأن الغير هو دائما وقبل كل شئ القريب إلا أنه قد يضمر الشر ويبدى العداوة، لذا يجب إقناعه بالتى هى أحسن وتحويله إلى جانبى ، ولكن إذا لزم الأمر وكنت على وشك تكبد سيطرته، ينبغى على القضاء عليه قبل أن يقضى على. هو دائماً قريب بالنسبة إلى قبل الأزمة وبعدها، ولكـن إذا دارت الأحداث وآلت إلى: "إما هو أو أنا"[١٢].

ويرى بوجديبه أنه ولكى لا تنحط الغيرية، يجـب تطويرهـا نحـو الأخوة التى توحد وتدمج جماعات نحن "نحن فى صلب المجموعـة، شـأن جماعة الأمة، أمة المؤمنين أو جماعة أهل الكتاب، أو جماعة أشمل تـضم

الإنسانية بأسرها. وقد استنكر القرآن الكريم العصبية وأشاد بالتكافل والتضامن فى مستوى العقيدة. وتتضمن الشهادتان إقراراً بنوع جديد من الغيرية أساسه الإسلام لله. ولا تنحصر إيجابية الغيرية فى هذه النواة الأولى، بل تتجاوزها ، فى شكل دوائر متراكزة إلى كافة الجنس البشرى[١٣].

وفى مجال علاقات العربى المسلم بالشعوب الأخرى وخاصة منها الغربية يؤكد بوحديبه أن العربى يعرف جيداً أن الغير شريك يمكن التحاور معه. لكن ذكرى جرائم الاستعمار وانتصار الصهوينة الصاخب وتلاعب العولمة، كل هذا يعكر لدينا صورة الغير[١٤].

وإذا كان عبد الوهاب بوحديبه فى دراسته "الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين" و"القصد فى الغيرية" قد نجح فى نزع الأطر الأسطورية الغربية التى تناولت الإسلام ، فإنه فى دراسته المتفردة عن "الجنس فى الإسلام" نجده يتناول موضوعاً على درجة كبيرة من الحساسية فى المجتمعات العربية الإسلامية، تعددت فيه الكتابات والدراسات لكن معظمها، غلب عليه النظرة الضيقة والتحليلات المحدودة والوعظ الدينى والأخلاقى والمعنى الأدبى والجمالى. فى دراسة عبد الوهاب بوحديبه عن الجنس فى الإسلام[١٥] نراه يتجه إلى رفع القداسة عن موضوع يبدو فى نظر البعض من المحرمات ويصعب معالجته فى مجتمع متخلف بدرجة عالية من الصراحة، ومن ثم فإن رفع الأقنعة المزيفة عنه كفيل بتحرير الوعى الإنسانى، أيا كان ارتباطه بالرجل أو المرأة. فالجنس يؤكد منذ البداية أننا أمام كيان ذكورى وأنثوى متكامل، وليس ثمة مجال للتعامل مع عنصر ذكورى أو عنصر أنثوى بمفرده. فالعلاقات الجنسية هى فى أن

واحد ، علاقات تكاميلية ومتعة ، وقضية المرأة بالتالى ، ليست منفصلة أو مقطوعة الصلة بعالم الذكورة أو الرجولة. ويتبدى النموذج الإسلامى عند بوحديبه باعتباره توليفا متناسقاً وعلاقة محكمة بين المتعة والإيمان ، ومن ثم فإن شهوة الجسد ليست مباحة فحسب ، بما تتوافق مع مشيئة الله وسنة الحياة ، بل هى دليل أيضاً على القدرة الإلهية ، أنها المعجزة الدائمة ، والدائمة التجدد ، وهى أيضاً مصدر المتناقضات ، فمن الغبار وقذف المنى والماء الكريه يتكون الكائن ، لكن الخروج إلى الوجود هو الدليل ذاته على العظمة الإنسانية ، وعلى المهابة الإلهية. والنظرة القرآنية للجنس هى نظرة كلية وحركية ، فالكونى والسيكولوجى تقوم جميعاً على اتحاد الجنسين ، فالجنس خاق وإنجاب ، وهو تأكيد وتكاملية ، وهكذا إذا كانت قضية الجنس فى الإسلام قضية كونية واجتماعية ونفسية فإن قضية المرأة بدورها لا يمكن أن تفهم خارج السياق الكلى الذى يعد البعد الاجتماعى من أهم أبعاده. ومع تسليم بوحديبه بأولوية الرجل على المرأة فى الإسلام ، لكن قسمة العمل –كما يرى– تقوم بشكل مستقيم لصالح المرأة ، فالنبالة تقتضى ، ذلك أن حق ضرب الرجل للمرأة يتطلب منه أيضا أن يقوم بأعبائها وأن يعمل من أجلها، ولا يكتمل الرجل إلا بالمرأة ، وبالتالى فالعلاقة بين الرجل والمرأة هى علاقة تكاملية. ومن هنا يقول بوحديبه "وعبثا نبحث فى القرآن، رغم كل الظواهر المخالفة عن أى أثر لعداء المرأة ".

وانطلاقاً من النظرة التكاملية بين الرجل والمرأة فى مناقشة موضوع الجنس يؤكد بوحديبه أن الإسلام يرفض فكرة نجاسة المرأة ، فالتناقض بين الطاهر والنجس لا يشمل أبداً التناقض بين الجنسين. فالعلاقة الجنسية هى التى تولد نجاسة الرجل كما تولد نجاسة المرأة ، وليس ذلك عائداً للعملية

بالذات ، بل لما تولده من إفرازات للنفايات العضوية: المنى ، دم الطمث ، أو دم الولادة. ولما كانت ثنائية العالم تقوم على الفصل القاطع بين النظامين الأنثوى والذكرى ، كما لا تقوم وحدة العالم إلا فى مناخ انسجام الجنسين الذى يتحقق ، فإن أفضل وسيلة لتحقيق التفاهم الذى يريده الله – كما يرى بوحديبه – هى بالنسبة للرجل ، الاضطلاع بدوره كذكر ، وبالنسبة إلى المرأة ، تحمل أنوثتها.

فالنظرة الإسلامية لا تجرم الجنسين غير أنها تفعل ذلك لكى تجعلهما مهيأين الواحد للآخر. ولكى تؤمن حواراً بين الجنسين فى ظل الاحترام المتبادل ومباهج الحياة، وبعد تحليلات ومناقشات دقيقة يصل بوحديبه إلى أن الأخلاق الجنسية التى يعيشها المسلمون وبالنظرة الفلسفية التى تنطوى عليها ، قد أدت فى العالم العربى الإسلامى إلى الابتعاد شيئا فشيئا عن التعاليم القرآنية والنبوية الكريمة ، بل أدت إلى الابتعاد عن النموذج الإسلامى، فالجنس المتفتح الذى يمارس فى أجواء فرحة قد حل محله جنس مغلق كئيب مضغوط. كما انتهى اكتشاف المرء لجسده فى جسد الآخر ، وفهم الذات بواسطة الآخر ، إلى التحالف مع أنانية الذكر. وتحول الانقسام الثنائى الجنسى إلى ثنائية اجتماعية لا إنسانية لا تطاق ، والثمن الذى دفعته المرأة والشبيبة من أجل صيانة الاجتماعى كان رهيباً ، أطلق عليه اسم تشيئ الكائن الذى لم يكن يعترف له لا بالسيادة ولا بالحرية ولا بأية قيمة ، وآلت الأمور إلى حرمان الشباب والأنوثة من كل رصانة ووقار وإلى إنكار حتى حقيقة وجودهما. ويمضى بوحديبه فيقول.

أن اغتصاب الشخصية الجماعية من جانب الاحتلال الاستعمارى، والسيطرة على المحيط، والأجواء الاجتماعية، وعلى المؤسسات، وحتى

على اللغة.. كل هذا أدى إلى كما يرى بوحديبه مضاعفة ومفاقمة الميل إلى الانغلاق والتحجر. وسرعان ما راحت المجتمعات العربية الإسلامية ، وهى محتلة مهانة منفية ، تكتشف أن الثنائيـة الجنـسية وتقلـيص دور الأنوثـة واختراله فى الحضانة والأمومة إنما تشكل أسلحة فعالة لا مثيل لها. وهكـذا عثرت المرأة بطرق ملتوية وغير متوقعة على سلطة غريبة ومهابة. ومـن ثم شكل اللجواء إلى المرأة متراسا ضد الإفساد. ولعبت الأخـلاق الجنـسية والوظائف التى أوكلت إلى المرأة دوراً متجدداً حتى النهاية فبدت الأم عنـد بوحديبه خير ملجأ وملاذ للهوية الجماعية . لكن المرأة العربية سرعان مـا بدأت فى التحرر بتمردها على الخانة المحددة لها فى منظمة المجتمع كأنثى فحسب، لتتجه بذلك إلى مملكة توكيدية إثباتية بدلا من المملكة الأسـطورية الخرافية، وهى تدرك جيداً قدرتها على العطاء كعنصر فعـال فـى بنـاء المجتمع العربى.

وهكذا اتجه بوحديبه إلى نرع النظـرة الأسـطورية الجامـدة التـى أحاطت بالمرأة العربية ، ليؤكد قدرتها على العطاء وليؤكد العلاقة التكاملية بين الرجل والمرأة. وليؤكد رفضه لكل نظرة أسطورية من شأنها أن تضفى القداسة على مناقشة قضية الجنس فى الإسلام.

الهوامش

(١) د. عبد الوهاب بوحديبه. الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين دراسة بكتاب مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. مكتب التربية العربى لدول الخليج. الجزء الثانى . ص١٣٩-١٤٠.

(٢) المرجع السابق ، ص١٤٠.

(٣) د. عبد الوهاب بوحديبه. القص فى الغيرية. بحث فى التجارب . ص ١٤.

(٤) المرجع السابق . ص١٧.

(٥) المرجع السابق. ص٢٥-٢٤.

(٦) المرجع السابق. ص٢٧.

(٧) المرجع السابق . ص٢٨.

(٨) المرجع السابق. ص٢٨-٢٩.

(٩) المرجع السابق. ص٣٣-٣٤.

(١٠) المرجع السابق . ص٥٠-٥١.

(١١) المرجع السابق . ص٥٠-٥١.

(١٢) المرجع السابق. ص٥٢.

(١٣) المرجع السابق . ص٥٣.

(١٤) المرجع السابق. ص٦٦.

(١٥) عبد الوهاب بوحديبه . الجنسانية فى الإسلام.

المقدس والجنسي
المرأة العربية في فكر بوحديبة

د. خالد قطب

شغلت قضية المرأة العربية فكر العديد من المفكرين والسياسيين علي الساحة الثقافية العربية التي عادة ما يصفها التيار النسوي العربي المعاصر بأنها ساحة ثقافية ذكورية أبوية لا تعير أهمية للمرأة ولا لدورها القيادي والمنتج. ورغم تشابه المعالجات التي تناولت هذه القضية إلا أن تناول المفكر التونسي المعاصر "عبد الوهاب بو حديبة لقضية المرأة كان مختلفا وجديدا حيث أعتبر أن قضية المرأة العربية وأزمتها التي عانت منها قديما وحديثا ناشئة عن الخلل الإدراكي للعلاقة الجدلية الحوارية التي تقوم بين الذكر والأنثى وخاصة في علاقتهما الجسدية الجنسية من ناحية وبين الله تعالي من ناحية ثانية(*)، بعبارة أخري، إن أزمة الإنسان العربي (الذكر/ الأنثى)

---

* عبد الوهاب بوحديبة (١٩٣٢) أستاذ علم الاجتماع الإسلامي والمغاربى بالجامعة التونسية، والمدير السابق لمركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس، ويرأس حاليا المجمع التونسي للعلوم والفنون "بيت الحكمة"، شغل العديد من المناصب، حيث عمل خبيرا دوليا دائما لدي اليونسكو في قضايا التنمية والتعليم وحقوق الإنسان، عضوا بالمجمع الأوروبي وبالمجلس التنفيذي لليونسكو، له العديد من الدراسات الاجتماعية والفلسفية والسياسية التي ساهمت في بلورة الفكر السياسي الاجتماعي العربي. أبرز تلك الدراسات كتابه ذائع الصيت "الجنس في الإسلام" الذي وضعه بالفرنسية ثم ترجم إلي عدة لغات منها الإنجليزية والألمانية والفرنسية واليابنية والعربية والبوسنية، فقد ذكر بوحديبة أنه عندما كان في طرابلس الغرب =

تكمن في الصلة المقطوعة في عقله وذهنه بين الجنس؛ الغريزة الجنسية والشهوة وبين الدين أو المقدس، ومن هنا تأتي طرافة وجدة الطرح الذي يقدمه عبد الوهاب بو حديبة، حيث يتميز هذا الطرح لقضية المرأة العربية بمخالفته للطرح النسوي الذي يجد في العلاقة الجسدية الجنسية التي تقوم بين الزوجين (الذكر/ الأنثى) علاقة قهر وظلم وعنف يمارسه الرجل/ الزوج علي المرأة /الزوجة، ففي هذه العلاقة تكمن انتهاكات الرجل والمجتمع الذكوري لحقوق المرأة. كما يخالف طرح بو حديبة أيضا الطرح الغربي الذي يبرز أشكال اللذة والمتعة التي تنتج عن هذه العلاقة دون أن يعير للجانب الديني أو المقدس أدني اعتبار.

لقد جاء طرح بو حديبة محتفظا ببعده الإسلامي الأصيل ومنطلقه الإيماني الثابت لكي يتجاوز أزمة الثقافة العربية، هذا الثابت جعله يبحث عن القيم الدينية المفقودة في المجتمعات العربية والإسلامية التي أدت إلي استفحال أزمة الإنسان العربي(الذكر/ الأنثى) ولما كانت القيم التي هي خلق متواصل لا يمكن أن تأتي من تقليد الآخر/ الغرب، أو الاكتفاء باسترجاع الماضي /التراث، فإنه يتعين علينا البحث عن مبررات لكي يكون الإنسان العربي المسلم (ذكرا أم أنثي) له كيانه وهويته، وهذا لا يأتي إلا إذا حدد

= **أعترضه أستاذ في جامعة سراييفو أكد له ترجمته لكتاب "الجنس في الإسـلام" إلـى البوسنية تحت قنابل ومدافع الروس، فقد وضع هذا الأستاذ البندقية في يده اليسري وكتاب بو حديبة في اليد اليمني ، وعندما طرح بو حديبة السؤال عن السبب فـي ترجمته قال هذا الأستاذ "وجدنا في كتابك أمرين:الاعتزاز بالإسلام وكنا نبحث عنه ، ولذة الحياة وكنا أيضا متعطشين إليها"**

الإنسان جذوره الأخلاقية والدينية، وإلا فإنه يكون عرضة للاغتراب والتخلف عن التاريخ. (الحبابي. مسار بوحديبة)

التزم بوحديبة بالإسلام كدين وعقيدة وفكر ورفض الالتزام بأي تيارات فكرية أيديولوجية أخري تقدم حلولا لتجاوز تلك الأزمة، لأن مثل هذه التيارات كالماركسية والبنيوية والتفكيكية والفوضوية وتيارات ما بعد الحداثة والنسوية وغيرها من التي تعج بها الساحة الثقافية العربية، لا تستطيع أن تخرج المجتمع العربي من ظلماته وأزماته، وهكذا نجد بوحديبة ينطلق من ثابت رئيسي هو الإيمان بالله والإسلام والثقة بالإنسان العربي (الذكر/ الأنثى) الذي سيصل إلي ما يصبو إليه عن طريق الإيمان بالله، يقول: "أنا مبهور بالقرآن وتفاسيره وعندما أواجه مشكلة في حياتي أذهب إلي فخر الدين الرازي أو القرطبي أو سيد قطب أو الطاهر بن عاشور ولا أخرج بأيد فارغة وأجد في ذلك راحة الضمير وفهما لأشياء عميقة جدا تكون بالنسبة لي نهاية جواب عن سؤالي الحائر وبداية الطريق (صحيفة الوحدة الأسبوعية. ٢٠٠٤.ص٢١)

طرح إذن بو حديبة إشكالية باتت في معظم المجتمعات العربية والإسلامية من المحذورات وهي إشكالية التجربة الجنسية وما يتعلق بها من عقبات وصعوبات وتوترات في الطرح والمناقشة، ذلك لأن هذه الإشكالية مزروعة بقدر كبير من الألغام والفخاخ، ولما كان بوحديبة من الذين فضّلوا خوض حقول الألغام وتجاوز الفخاخ والإفصاح بجرأة وشجاعة عن المسكوت عنه في هذه الإشكالية، فإن طرحه جاء متميزا فضلا عن أن أزمة المرأة العربية ترجع أساسا إلي عدم إدراك الثقافة العربية المعاصرة للمغزى

الانطولوجي الوجودي للتجربة الجنسية والعلاقة الحوارية الجدلية بين الذكر والأنثى وبين المقدس والدين.

أزمة المرأة العربية :

يرجع عبد الوهاب بو حديبة أزمة الإنسان العربي (ذكرا أم أنثى) إلي الممارسات الاجتماعية داخل المجتمعات العربية القديمة والحديثة علي حد سواء من جهة ،والقيم التي تحاول الاتجاهات النسوية العربية المعاصرة إلي بثها والترويج لها من ناحية أخري .فقد حدد بو حديبة أسبابا اجتماعية ثلاثة تتعلق بالممارسات الاجتماعية داخل التراث العربي القديم والتي تمثل في رأيه مجتمعة تدني وضع المرأة العربية ،هذه الأسباب يمكن إجمالها في:

- نظام التسري (علاقة السيد بالعبد/الآمة)
- الفجوة الاجتماعية بين المدينة والريف.
- الأساس الاقتصادي لعلاقة القرابة العربية.

١ – نظام التسري

اعتبر الإسلام الرق حالة استثنائية مؤقتة حيث وسع من أشكال الخروج من الرق وأمر أن يعامل الرقيق معاملة كريمة تحفظ شعورهم الإنساني ،فلم يجعل الإسلام الرق وسيلة قهر وإذلال وإنما جعله وسيلة لنقل الرقيق من الكفر إلي الإيمان ودمجه في المجتمع الإسلامي. (الرق: ماضيه وحاضره. ص٣٢) إلا أن الممارسات الاجتماعية في العصور التالية لعصر الرسول،صلي الله عليه وسلم، والصحابة وزيادة الفتوحات الإسلامية أدت إلي إقبال الخلفاء علي الجواري من بنات الأعاجم اللاتي أسرن قلوبهم

بجمالهن وفتنتهن فشغلوهم عن زوجاتهم العربيات،يقول عبد السلام الترمانيني: "وعلي الرغم مما بلغ العرب من ولع بالجواري فقد ظلت المرأة العربية في العصر الأول محتفظة بمكانتها في الأسرة العربية وكانت هي السيدة علي من دونها من الجواري والإماء غير أن حجبها وانشغال الرجل عنها بجواريه قد أحدث ردة جعلتها تتخفف من الحجاب وتبرز للرجال سافرة الوجه كعهدها في الجاهلية وأخذت تغري الشعراء بالتشبيب بها ووصف محاسنها ليقبل عليها الخطاب. (ص ١١٩) وفي العصر العباسي دفعت المرأة العربية إلي عقر بيتها لتعيش محجوبة بين أسواره وبرز الجواري والفتيان... واتخذ الخلفاء من الأثيرات منهن أمهات لأولادهم ،فرقينه إلي أعلي درجات المجتمع وكان لهن سلطان علي الخلفاء أنفسهم يطعن في كل أمر ونهي ومن أولادهن انحدر خلفاء بني العباس كما كان من أثر الرقيق علي الأسرة المسلمة في العصر العباسي أن كثرت الجواري ورخص أسعارهن مما أدي إلي إقبال الشباب علي شرائهن والتسري بهن فكسد بذلك الزواج من الحرائر لغلاء مهورهن وتشدد أوليائهم في طلب الأكفاء ولم يعد الدين معيارا للكفاءة بل أصبح المال هو المعيار، أما المفسدة الثانية التي أدت إليها كثرة الجواري انتشار البغاء. (ص ١٢٧).

لعب نظام التسري،إذن، دورا كبيرا عميق الأثر علي الواقع المسلم وعلي تطور المجتمعات العربية المسلمة، حيث كانت تقوم، وفقا لهذا النظام العلاقة بين السيد والجارية علي جانب الشهوة والعلاقة الجنسية بحيث كانت تمثل الجارية بالنسبة لسيدها أداة خاصة لإشباع رغباته. يقول بو حديبة "فقد تتزوج الأمة بسيدها لتصبح أداة خاصة لإشباع رغباته فمعها وحدها يتحرر

السيد من كافة القيود وترفع الحشمة، لان العلاقة لا تهدف في أساسها إلي جانب الإنجاب بل لا تتوقعه أصلا. (الإسلام والجنس١٦١) لقد أصبحت الجارية منافسة للزوجة فقد كانت الجارية تستخدم كل وسائل الإغراء لسلب لب الزوج وغالبا ما كانت تنجح في الاستحواذ عليه وفي المقابل لا بد للزوجة أن تتسم بالجدية والصرامة والعزلة مما أدي في نهاية المطاف إلي الجهل، نتيجة هذا الوضع تصبح للمرأة مكانة اجتماعية مزدوجة بحسب موقعها سواء من ناحية عقد النكاح (الزوجة) أو من ناحية نظام التسري (الجارية) والقران الكريم برئ من هذا التمييز بل من كافة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة .نخلص من هذا أن نظام الجواري ترك بصماته الواضحة في أخلاقيات المجتمع العربي التقليدي حيث أثر هذا النظام علي نموذج الأنثى العربية الذي طبع إلي يومنا هذا الزوجة بالجدية والصرامة مما جعلها تنعزل عن الحياة الاجتماعية ويفرض عليها الزوج قيودا صارمة ويشدد في تحجيبها مما أدي إلي الانتقاص من قيمة الزوجة ومكانتها وهذا يفسر ظاهرة الاستياء والنفور السائدة بين العرب تجاه الزوجة وسعيهم اللانهائي في البحث عن شئ ما فيما وراء الزوجة(الإسلام والجنس١٦٦)

٢ - الفجوة الاجتماعية بين الريف والمدينة..

كانت المرأة الريفية في المجتمع المسلم تعمل إلي جانب الرجل حيث كانت تعمل في مجال الزراعة والرعي وجمع الحطب وطحن الحبوب مما أدي إلي دمج المرأة الريفية في الحياة الاجتماعية ، يقول بو حديبة " لم تحجب النساء في الريف بل عشن في الهواء الطلق حيث لا تسمح حياة الريف بالاحتجاب والعزلة ، ولم ترتد الريفيات النقاب فهو غير ملائم للعمل

في الحقول ، وأخيرا لم ينتشر نظام التسري لأن الظروف المادية لا تسمح بمثل هذا الترف" (الإسلام والجنس ١٦٦) وقد نتج عن هذا الوضع للمرأة الريفية أن زاد تعلق الرجل الشديد بالأنثى والتزام الأمانة والوفاء في حبها في حين نجد المرأة الحضرية تهتم بإبراز قدراتها الأنثوية لبث الشهوة والإمتاع فارتبط الحب في الجانب الحضري بالإباحية وبالبهجة وبالعبث وبالاتحاد الشهواني وتصدر اللحم (جسد المرأة) رأس القائمة.

٣ – الأساس الاقتصادي لعلاقة القرابة العربية

قرر الإسلام حقا ثابتا للمرأة في الميراث الذي تركه الوالدان إلا أن هذا الحق لم يقابل بترحاب من قبل المجتمعات العربية ذات الأنظمة التقليدية حيث حاولت هذه المجتمعات وتلك الأنظمة تشويه حقوق الإرث الخاصة بالمرأة عن طريق قصر الزواج علي أبناء العائلة الواحدة لتعرقل بذلك دورة النساء، وهكذا ارتبطت دورة راس المال بدورة النساء بحيث اصبحت متلازمتان يسيران جنبا إلي جنب ولا يفترقان إلا في القليل النادر. يقول بوحديبة "لقد تميز الاقتصاد الرعوي في الأساس بتدني مكانة المرأة واستمر هذا التدني وتفاقم بإقصائها عن حقها في الإرث لأنه يعني مشاركتها في الأرض والقطيع. إن عدم تقبل المجتمع لهذا الحق حرم المرأة من حظها في الإرث إلا في حال زواجها من احد أفراد العائلة" (ص١٧١) إن حصر الزواج في أبناء العصب الواحد في هذا النظام أدي إلي غلق العائلة علي نفسها معرقلا في الوقت ذاته دورة النساء وأدي أيضا إلي نبذ المرأة في المجتمع مهدرا حقها في تحقيق ذاتها كما أدي أيضا إلي التمييز والفصل بين

الجنسين بحيث أصبح الرجل يحظي بمكانة اجتماعية رفيعة في حين أن المرأة لم تعد سوي ظل للرجل.

هكذا أضرت بالمرأة العربية المسلمة في الصميم ثلاثة عوامل اجتماعية واضعة إياها في مكانة اجتماعية تصعب مقارنتها بالمثل القرآني: التسري وما يسفر عنه وجود جوار يتمتعن بالرعاية والموهبة والجمال، ثم تلك الفجوة الواسعة بين نمطي الحياة في الريف والمدن وما يتبع ذلك من اختلاف نصيب نساء الجانبين من العمل واللهو وأخيرا الخلفية الاقتصادية لظاهرة قصر الزواج علي أبناء العصب الواحد وما يؤدي إليه من تكبيل للمرأة ومن منع امتداد الحب غير المتفق ومصلحة الجماعة ،لقد أدت كل هذه العوامل مجتمعة إلي شبه استعباد للمرأة العربية فعلي الرغم من مكانتها الشرعية فقد تم اختزال دورها إلي مجرد الزوجة والأم ومديرة لمنزل الزوج وكان إن حرمت من أنوثتها ومن ذاتيتها لصالح عشيقات من كل حدب وصوب ليصبح الرجل العربي بدوره مأخوذا بتعدد الزوجات (الإسلام والجنس ص ١٧٤)

القيم النسوية الجديدة.

راح الفكر النسوي العربي المعاصر عبر الجمعيات والاتحادات والمجالس النسائية يكثف من جهوده لوضع منظومة نسوية من القيم تكون خاصة بالمرأة العربية والمسلمة، حيث أخذ هذا الفكر يبحث ويتقصى عن أسباب تدني منزلة المرأة في واقعنا العربي المعاصر وتشويه صورتها في التراث وسيطرة الفكر والثقافة الذكورية علي المجتمع العربي الذي يصفه بعض المفكرين بأنه مجتمعا ذكوريا أبويا طبقيا متطرفا، فقد حدد هذا

المجتمع أدوار المرأة فحصرها في أدوار ثانوية هامشية كالأعمال المنزلية التقليدية وتربية الأطفال وغيرها من الأعمال التي يفرضها المجتمع علي النساء دون الرجال ،فقد انطلق الفكر النسوي العربي من ثابت شكل في مجمله المهمة الملقاة علي عاتق المرأة العربية لكي تحرر نفسها بنفسها دون انتظار الرجل لكي يحررها (كما فعل قديما قاسم أمين وغيره من رواد النهضة العربية من الذكور الذين أثاروا قضية المرأة وحقوقها) هذا الثابت هو التحرر من القوانين والنظم الشرعية لأنها غدت رجعية لا تليق بمجتمع يعيش أفراده (ذكورا كانوا أم إناثا) في القرن الحادي والعشرين، إن هذه القوانين والنظم الشرعية البالية، من وجه نظر الفكر النسوي العربي، تحدد أدوار المرأة والرجل بحيث تكون الغلبة والتميز للرجل في حين يكون التهميش والازدراء للمرأة ومن ثم سادت القيم الذكورية ،حسب زعم الفكر النسوي، الساحة الثقافية العربية، فضلا عن إعادة الفكر النسوي العربي لقراءة التراث العربي قراءة نسوية لإبراز الحقب التاريخية والمواقف البطولية للمرأة في هذا التراث الذي تجاهله المؤرخون الذكور المنحازون للسلطة الذكورية الحاكمة.فقد كان همهم الكبر هو تحقير وتهميش الشرائح الضعيفة في المجتمع أعني النساء.

ترجع أسباب تدني وضعية المرأة، حسب زعم الفكر النسوي، في المجتمع العربي، إلي سيادة قيم ذكورية تعمل علي تهميش المرأة، لذا كان من الضروري طرح منظومة نسوية من القيم المضادة للمنظومة الذكورية، تسعي إلي حل مشاكل المرأة، فالقيم الاخلاقية والاجتماعية والدينية التي تحكم الذكور ليست هي القيم التي ينبغي ان تحكم الاناث وهكذا بدأ الصراع

بين منظومتين من القيم في واقعنا المعاصر، قيم ذكورية مسيطرة تهدف إلي الهيمنة وتهميش المرأة، وقيم انثوية تسعي إلي التمرد والثورة ونشر مفاهيم وتصورات تساعد علي ايجاد مجتمع نسائي إنساني ،يقول عبد الوهاب بو حديبة " انتشرت في الاونة الاخيرة مجموعة من القيم التي اخذت الاتجاهات النسوية تنشرها عبر الجمعيات النسائية العربية علي اختلافها حيث هدفت إلي تغيير الصورة التقليدية الذكورية عن المرأة العربية إلا أن هذه القيم والافكار والتصورات النسوية التحديثية لم تأت لتحل بلا قيد ولا شرط محل القيم الذكورية السائدة فحسب بل طرحت نفسها كقيم منافسة (بوحديبة "لأفهم" ص١٦٢) فقد تم إلغاء الحجاب في بعض المؤسسات الحكومية وانتشر الاختلاط في الشارع والمدرسة والجامعة وخصوصا في وسط العائلة نفسها ودخلت المرأة بكثافة ميدان العمل المأجور وشاعت النماذج السلوكية الاوروبية واشكال الموضة السريعة الانتشار عن طريق وسائل الاعلام المختلفة.. كل ذلك ادخل نظرات جديدة إلي العالم اظهرت العلاقة الجنسية بين الزوجين بمظهر ينطوي علي مفارقة تاريخية حادة (لأفهم ص١٦٣) وقد ساعد علي تفشي هذه القيم النسوية الجديدة السلطة الذكورية الحاكمة نفسها، فعلي سبيل المثال يذكر بو حديبة دور الرئيس التونسي السابق "الحبيب بورقيبة" في نشر هذه القيم حيث جعل من تحرير المرأة بما فيه تحررها الجنسي، من الاولويات الوطنية حيث تدخل شخصيا في الحوار الدائر حول النظرة الجنسية التقليدية بأن كشف للشعب التونسي تفاصيل حميمة جدا من تجاربه الشخصية ولم يتردد ابدا في ان يعرض ، بلا تورية

، كيفية ومبرر تحديد النسل أو في أن يسخر من المواقف والنظريات التقليدية بشأن الطمث والإياس أو العناق المتحفظ. (لأفهم ١٦٣)

من هذه القيم الجديدة التي أدت إلي الأزمة التي تعاني منها المرأة العربية والتي يروج لها الفكر النسوي المعاصر والتي كانت تعد قيما فيما مضى منحرفة ارتداء المرأة الملابس الخفيفة وسير الزوجين في الشارع متماسكين بالايدي والاختلاط بين الرجال والنساء في الشوارع والمقاهي والظهور بلباس البحر "المايوهات" في الشواطئ كما أن العلاقات الجنسية قبل الزواج أو خارج بيت الزوجية واللواط والسحاق لم تعد موضع إدانة مطلقة وغير متحفظ، كما تغير مفهوم الحياء عند المرأة العربية فلم يعد الحياء يطبق لا علي التصرفات ذاتها ولا علي المواقف ذاتها فالمرأة العربية غيرت مفهوم الحياء بخروجها إلي الشارع بلا حجاب وبارتدائها غالبا ثيابا مثيرة، وان الرجل العربي تقبل هذه التصرفات واقر من جهته بأنه لم يعد لمسألة الشرف المضمون السابق نفسه.

ومن القيم التي افرزتها المنظرات للفكر النسوي المعاصر وضع تصور للعلاقة الجنسية، هذا التصور يقوم علي اساس الارتياح الجنسي دون ان يؤدي ذلك إلي الانجاب وهذا بعكس التصور التقليدي للعلاقة الجنسية التي كانت تستهدف الانجاب مصحوبة قدر الامكان بالاشباع والمتعة. ويري بوحديبة ان المرأة في كلتي الحالتين مقهورة ففي الحالة التقليدية تقهر المرأة عن طريق الانجاب المستمر وفي الحالة الثانية تلعب التقنيات الحديثة الخاصة بوسائل منع الحمل دورها في قهر المرأة ".

أن التطورات التي تشهدها الساحة العربية نزعت صفة القداسة عن الجنس حيث تحول الجنس من فرض ديني إلي اضفاء صفة الطبية عليه ، وبالتالي انتقل الجنس إلي نطاق الفردي والعلماني والتاريخي.. بل أصبح محايدا ومبتذلا يظهر كنتيجة لخيارات خاصة مؤقتة وشخصية. (لأفهم١٦٨) لهذا ينتهي بوحديبة إلي القول "ان الحسناء العربية بإلقائها الحجاب جانبا (متأثرة بالقيم النسوية الجديدة) وهي مرتبكة وفزعة اكتشفت انه ما كان لديها حقا شئ تخفيه والرجل العربي اكتشف بدوره خائب الظن انه ليس لدي المرأة ما يجهله ويلزمه اكتشافه وأنتهي كلاهما إلي الادراك بأنه ليس للطهارة ولا للشرف علاقة بحجز النساء وبان العفة والحياء ليسا مسألة جدران غالية ولا حجب سميكة. (لأفهم١٧٤) بل المشكلة اعمق من ذلك فلا شك ان هناك مشكلة تعاني منها المرأة العربية فهي معزولة عن المجتمع وملكا خاصا للذكر حتي اصبحت شيئا لا يذكر اسمها الا بتورية كما انها لا تشغل غير حيز صغير من الاجتماعي هذا التغييب للمرأة يؤدي إلي تغييب الادوار والوظائف بحيث يتحول هذا التغييب المتعمد إلي نظام مطلق ، الخروج عليه يعد انتهاكا كبيرا للسلطة. إذن لم يعد للمرأة في مجتمعنا العربي الحق في المواطنة فما اقره الاسلام للمرأة يبقي مقبولا شرعا لكن غير منفذ عمليا فالمقبول يظل نظريا لإراحة الضمائر في حين ان الممارسة الفعلية لما هو نظري تظل بعيدة عن التحقق.

ان المسلم لا يمكن ان يكون عدوا للمرأة بطبعه كما ان الاسلام لا يتفق ومقت النساء من الناحية الشرعية اذ ينطوي الاتجاهان علي تناقض كبير ولكن لا يزال هناك نوع من المفارقة حيث يوجد انتقاص لقدر المرأة

في الكثير من المجتمعات العربية حتي باتت المطالبة بالمساواة تعد في نظر الكثيرين في هذه المجتمعات رجسا من عمل الشيطان ويرجع بو حديبة هذا الانتقاص من قدر المرأة العربية الذي يبدو في التناقض بين الشرع (الاسلام) والواقع الاجتماعي إلي الوضع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي لهذه المجتمعات فقد يمجد مجتمع ما المرأة ويعطيها قدرا من الحرية في التعبير عن نفسها ولكنه في نفس الوقت يضع قيودا تحرم المرأة من حقوقها الاقتصادية والمدنية التي كفلها لها القران الكريم وهكذا لا يحمل الاسلام عداوة للمراة ولا يوجد آية واحدة في القرآن الكريم يمكن ان تعطي مؤشرا علي كراهية النساء وان ما تزخر به كتب التراث من مقت للنساء فإن هذا يعد افتراقا عن دعوة القران إلي تكريم المرأة وتآلف الجنسين ، فقد استقرت الرؤية الإسلامية الشرعية علي النظر إلي العلاقة التي تجمع الزوجين (الذكر /الانثي) علي اساس انها علاقة تآلف وتكامل عميق يتيح لهما الابداع معا والتناسل. فالاسلام يأخذ في اعتباره كلا الاتجاهين فصل الجنسين واتحادهما في آن معا لتنبثق من هذا المنطلق القيمة الفذة والمنفردة لكليهما. تعتمد ثنائية العالم هذه علي التمييز الدقيق بين الذكورة والانوثة لأن وحدة العالم يمكن فقط انجازها من خلال الانسجام الواعي للجنسين معا ويتوقف افضل اسلوب للوصول إلي هذا التآلف المبدع الذي يريده تعالي علي تمسك الرجل برجولته واعتزاز المرأة بأنوثتها خصوصا ان الرؤية المسلمة للعالم تنبذ كل اثر للشعور بالاثم وبالخطيئة للجنسين معا وعلي حد سواء مما يجعلهما مؤهلين تماما للتجانس والتواصل وبالتالي ادراك حوار الذكر/ الانثي

ضمن مفهوم الاحترام المتبادل والاحساس ببهجة الحياة. (الاسلام والجنس ص٦٣،٤٦)

وتفترق هذه الرؤية الاسلامية عن الرؤية التوراتية والأنجيلية التي تربط المرأة بالخطيئة والغواية والدنس والنجاسة ،فقد وردت نصوص عديدة في العهدين القديم والجديد تفسر كيف خضعت المرأة /حواء لإغواء الحية فغضب الرب عليها فقد توجهت الحية بالكلام للمرأة فأظهرت لها الثمرة فاشتهتها وجذبتها فأكلت حواء منها ثم ادم فأغوت الحية حواء وأغوت حواء آدم: "فقال آدم المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت. فقال الرب الإله للمرأة ما هذا الذي فعلت؟فقالت المرأة الحية غرتني فأكلت.فقال الرب الإله للحية لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية، علي بطنك تسعين وترابا تأكلين كل أيام حياتكِ، وأضع عداوة بينكِ وبين المرأة و بين نسلكِ ونسلها، هو يسحق رأسكِ، وأنتِ تسحقين عقبه، وقال للمرأة: تكثر أكثر أتعاب حبلكِ، بالوجع تلدين أولادا، وإلي رجلكِ يكون اشتياقكِ وهو يسود عليكِ". (سفر تكوين. الاصحاح ١٢:٣-١٦)

لقد أعطت حواء، حسب تفسير قصة الغواية المحرفة هذه، البشرية كلها نسلا يحمل الخطيئة نتيجة ميلها وإطاعتها للحية، وهذا أدي إلي أن يحكم الرب علي المرأة بأن تقع تحت سيطرة وهيمنة الرجل طوال حياتها وأن يسود عليها ، وبالتالي لم يعد لها أي دور يذكر في هذا العالم.

وقد انعكست هذه الصورة المتدنية للمرأة علي كتبة نصوص العهدين القديم والجديد وعلي المفكرين والفلاسفة الغربيين، فوجدنا تراثا غربيا يحمل

كراهية شديدة للمرأة حيث أكد هذا التراث المكانة المتدنية للمرأة عند الرب لأنها مصدر الشرور في هذا العالم والسبب الرئيسي في انحراف سلوك الإنسان/ الرجل منذ بدأ الخلق، لهذا ليس بمستغرب أن تعامل المرأة في التراث اليهودي/ المسيحي علي أنها شيطانة حتى وصل الأمر في القرن الخامس الميلادي إلى تساؤل آباء الكنيسة في مؤتمر عقد خصيصا للإجابة علي هذا السؤال وهو: هل للمرأة أصلا روح تنجيها من عذاب جهنم؟ وكانت الإجابة قاطعة وهي النفي ، لأن المرأة ليس لها روحا بل هي جسد ، وهي أمَرُّ من الموت، ففي سفر الأمثال نطالع هذا النص: "من ذا الذي يستطيع أن يعثر علي امرأة فاضلة، إن ثمنها يفوق ثمن اللآلئ والياقوت" (الأمثال. الاصحاح ٣: ١٠)

وقد كانت أفكار العديد من القديسين حول المرأة القاعدة الأساسية التي شكلت بعد ذلك الفكر الغربي المسيحي، فقد حملوا المرأة خطيئة آدم فأصبحت بذلك بابا للشيطان والمسئولة الأولي والأخيرة عن الانحلال الأخلاقي وتردي المجتمعات البشرية، فالمرأة مدخل للشيطان لأنها نقضت نواميس الله فشوهت صورة الرجل الذي خلق علي صورة الله، ومن ثم أصبحت المرأة ألد أعداء الرجل، فالمرأة ملعونة لأنها مصدر الشرور، والمحرض الأساسي لجرائم الملوك والقادة بل هي صديقة حميمة للشيطان، يقول بولس (رسول المسيح في المعتقد المسيحي): "لست أسمح للمرأة أن تُعلم ولا أن تتسلط علي الرجل، عليها أن تلزم السكوت، ذلك لأن آدم كُون أولا، ثم حواء، ولم يكن آدم هو الذي انخدع بمكر الشيطان، بل المرأة انخدعت، فوقعت في المعصية" (الرسالة الأولى إلي تيموثاوس ٢: ١١-١٥).

ننتهي إلي القول ان حياة المسلم والمسلمة اليومية ما هي الا حوارا مستترا ومستمرا مع الله في جانب وحوارا ثانيا بين الذكر والانثي في الجانب الاخر هذا الحوار يهدف ان تصير الحياة محاولة دؤوبة ومتصلة لدمج الدين والمقدس في العلاقة التي تقوم بين الذكر والانثي داخل المجتمع. يقول بوحديبة: "تتجلي المعجزة الالهية الكبري في الزوجية أي ثنائية النوع ولهذا تحتل علاقة الذكر والانثي مكانة رفيعة في الاسلام وهذا القول يخالف بطبيعة الحال ما يذهب اليه الفكر النسوي الذي يدعو إلي نبذ ثنائية النوع، هذه الثنائية هي السبب المباشر في اضطهاد المرأة في المجتمعات العربية والاسلامية وأن ازاحة هذه الثنائية هي السبيل الواحد والوحيد لتحرير المرأة هذه الازاحة تتم عن طريق تفعيل مفهوم جديد روج له الخطاب النسوي اعني مفهوم الجندر Gender .فمن الإستراتيجيات الهامة التي ينادي بها الفكر النسوي رفضه للمعنى التقليدي لمصطلح النوع أو الجندر الذي يعني الجنس المتعلق بمكونات الذكورة والأنوثة بالدرجة الأولى ، بعبارة أخرى يرفض الفكر النسوي الخصائص والصفات البيولوجية التي يحملها النوع ذكرا كان أم أنثى، لأن هذه الخصائص وتلك الصفات البيولوجية، في زعم الفكر النسوي، لا يمكنها أن تحدد مصير الفرد ذكرا أم أنثى طوال حياته وأن الاختلاف بين الذكر والأنثى، إن كان ثمة اختلاف ناتج في رأي هذا الفكر عن التنشئة الاجتماعية والأسرية والبيئة الذكورية التي يتحكم فيها الرجل/ الذكر، إن هذه التنشئة تحدد طبيعة الدور الذي يحدده المجتمع لكافة الأعمال التي تقوم بها المرأة، لهذا يطالب الفكر النسوي بضرورة إلغاء مفهومي الذكورة والأنوثة لأنهما يعكسان اختلافا بيولوجيا قائما على الجنس،

ومن ناحية أخرى أن جنس الذكورة والأنوثة يحددهما التنشئة الاجتماعية والثقافية بحيث يمكن للذات الواحدة أن تكون مذكرة أو مؤنثة حسب القواعد الاجتماعية السائدة في مكان وزمان معينين، وبالتالي لا توجد ذات مؤنثة في جوهرها مثلما لا توجد ذات مذكرة في جوهرها، الذات تستطيع أن تختار تحديد وضعها كما ترغب، لهذا يرى الفكر النسوي أن الميل الجنسي الذكري أو والأنثوي يستند إلى استراتيجيات اجتماعية وثقافية وسياسية، ومن ثم ينادى هذا الفكر بضرورة احترام المثليين جنسيا (اللوطيون والسحاقيات) واعتبارهم أناسا عاديين .

وقد ساهمت الفيلسوفة النسوية الأمريكية الشهيرة دونا هاراواي في التنظير لهذه الفكرة في دراستها "بيان الكائن السيبرنطيقي" حيث طرحت في هذه الدراسة الكائن الجديد الذي لا تحدده هوية بيولوجية، حيث يبدو هذا الكائن في صورة نصفه عضوي ونصفه الآخر تكنولوجي، مشيرة إلى نفي الهوية البيولوجية الكاملة عن هذا الكائن أي كونه ذكرا أو أنثى، في إشارة منها إلى تهاوي الحدود التقليدية التي تفرق بين ذكر وأنثى أو بين رجل وامرأة على أساس بيولوجي أو نفسي أو عقلي، تقول دونا هاواواي "أنه لا يوجد ما يسمى بالكائن المذكر أو المؤنث، فبعد التطورات التكنولوجية الهائلة في عصر ما بعد الحداثة وثورة الاتصالات أصبح من الضروري، في زعمها، إعادة النظر في هوية الذات الإنسانية وعدم اللجوء إلى التقسيمات الثنائية (مذكر/ مؤنث، رجل/ امرأة، ذكر/ أنثى) بل لابد من اللجوء إلى كائن يمزق هذه الثنائية التي تمثل حواجز إنسانية تقليدية ، ومحو الاختلافات القائمة على الجنس ، فهذا الكائن الذي تدعو إليه "دونا هاراواي"

لا تحدده هوية عضوية بمعنى أن هذا الكائن لا توجد له أعضاء تناسلية يمكن أن نحدد هويته. إن هذا الكائن لا يتبين فيه بوضوح نوعه ، بعبارة أخرى هذا الكائن لا يرتبط بالتصور التقليدي لمفهوم الكائن البشري المرتبط بالجسد البيولوجي.(Mainfesto For Cyborgs.PP٥٦-١٠٨)

ان الاسلام يرفض بشدة اتباع اساليب شاذة ومنحرفة كالدعوة إلي الكائن الهلامي الجندر أو السحاق أو اللواط؛ لان هذه الممارسات والافكار الشاذة تعمل في اطر مخالفة لتآلف الجنسين لذلك يعتبرها الاسلام انماطا فاسدة غير متفقة ومنهج الحياة وفطريتها تدفع الإنسان إلي مغاليق اللبس والغموض لتؤدي في النهاية إلي تخريب النظام الكوني بأسره ولهذا تحيط لعنة الله بالمرأة الغلامية والرجل المخنث وتلحق ايضا اولئك الذين يمارسون الاستمناء أو اللواط أو المساحقة أو اتيان البهائم لانها اساليب منحرفة تعني في جوهرها رفض الإنسان لنوعه ومن ثم اتخاذه مظهر النوع الاخر ووضعه يقول بو حديبة " ان الانحراف الجنسي ثورة ضد الله والفطرة التي خلق الإنسان عليها (الاسلام والجنس ص٦٤).

حرية المرأة :علاقة بين المقدس والجنسي..

تكمن الجدة في طرح بو حديبة لقضية المرأة العربية انه وضعها في سياق العلاقة الجدلية الحوارية بين المقدس والجنسي فقد حاول ان يطرح موضوع الجنس والغريزة الجنسية والشهوة وعلاقته بالدين أو المقدس ففي داخل هذه العلاقة تكمن أزمة المرأة العربية. ففي الطرح التقليدي للتجربة الجنسية يصور هذه التجربة من خلال إعطاء بعدا جنسيا للأعضاء حيث ينظم

هذا الطرح التقليدي ممارسة الجنس بين الزوجين وتحدد مفاهيمه ويكيف تصرفاته حسب المنظومة الأخلاقية للعلاقات الشخصية في مجتمع ما من المجتمعات ومن ثم ينشأ التمييز بين الجنسين في هذه الممارسة من خلال الحرية التي يعطيها المجتمع للجنس الذكوري الذي يتمتع بامتيازات وحرية اكبر تجعله اكثر التفافا حول هذه الحرية (لأفهم ص١٥٢) وبطبيعة الحال فإن الانثي هنا تحرم من هذه الحرية بل يفرض عليها قيودا صارمة .لقد وضع المجتمع التقليدي مجموعة من القيم والسمات السلوكية واضفي عليها بعدا عقلانيا فتحولت بذلك الي نماذج معيارية تنظم العلاقة بين الذكر والانثي وقد نتج عن هذه العلاقة ان المرأة اعتبرت شخصا خاصا إن لم يكن شيئا خاصا ، شخصا محروما من كل شئ لان المجتمع هو الذي يحدد لهذا الشخص الخاص/ المرأة كل ما يتعلق بنمط الحياة الاجتماعية، فقد جعل المجتمع التقليدي المرأة بمثابة الحرام أو المعبد أو المقدس المحظور والممنوع فالمنزل هو الحياة الداخلية الحميمة للمراة حتي ان الدار كانت ولا تزال تدل غالبا علي البيت واهل البيت معا علي المسكن وساكينيه وبالاخص علي مجموعة النساء والأولاد. (لأفهم. ص١٥٣) لهذا رفعت المجتمعات التقليدية من شأن الاحتشام (الحياء) والعرض (الشرف) واعتبرتهما من مصاف الموجبات حيث يمارسان رقابة اجتماعية قوية علي المرأة مما ساعد في احتجاب المرأة وانزوائها .فالحياء مقصور في المجتمعات التقليدية علي المرأة فقط في حين ان الرجل في المجتمعات الذكورية يستطيع ان يتباهي بجاذبيته وبقدرته علي التكيف مع قلة الحياء(لأفهم ص١٥٧) كما يتجه معني الشرف إلي اتجاه واحد اذ يتعين علي الرجل المخدوع كي يأخذ حقه ان يرد بقسوة وعنف بينما ليس للمرأة

المخدوعة أي ملاذ آخر غير تفويض امرها لله.

ويعطي بوحديبة مثالا علي تلك النظرة الاحادية الذكورية التي ينظمها المجتمع التقليدي الذكوري لمعني العرض والشرف وهو الخاص ببعض الممارسات التي تمارسها المجتمعات العربية الخاصة بليلة الزفاف فحين يرمي الزوج ليلة زفافه إلي الرجال المحتشدين بالمناسبة أمام غرفة الزوجية قميصا ملطخا بدم غشاء البكارة التي يكون قد فضها علي صوت الطبل انما يشرع في امتلاك شريكته ويعلن تسلمه الرجولي لمهامه الجديدة ففي هذه الممارسة اقرارا علنيا ورسميا بان الشرف لم يمس وبان كل شئ مطابق لما تقتضيه التقاليد . فالنظام (الذكوري) هو الذي ينبغي ان يسود علي الدوام لهذا ينتهي بو حديبة إلي نتيجة مؤداها ان المجتمع الذكوري انشأ نموذجا جماعيا للمتعة الجنسية قائما علي تفوق الذكر علي الانثي. (لأفهم ص١٥٨) ولكن هذا النموذج لا يتفق مع ما يقره الإسلام فما هو المغزي الذي يعطيه الإسلام للجنس؟

الجنس في الإسلام

لقد أراد بوحديبة بعد تحليل النظرة الذكورية التي تنظر من خلالها المجتمعات العربية للمرأة والعلاقة التي تقوم بينها وبين الرجل ،أن يبين النظرة الإسلامية لهذه العلاقة. فالجنس في الاسلام حقل تلاق لا حقل تجابه، حقل تفاعل مشترك وانجاب وليس حقل ممارسة من طرف واحد وبلا مقابل لهذا وضع بو حديبة كتابه الذي اكتسب شهرة واسعة اعني "الاسلام والجنس" حيث يعمل هذا الكتاب علي فحص العلاقة التبادلية بين المقدس

والجنسي في المجتمعات العربية المسلمة ، كما يطرح هذا الكتاب النمط الاسلامي في عكس العلاقة التبادلية بين القدسي والجنسي وذلك عن طريق ابراز النموذج الاسلامي الاصيل وتصوراته لهذه العلاقة كما يهدف ثالثا إلي تقييم وظيفة الحياة الجنسية ومكانتها في المجتمعات العربية المسلمة القديمة والمعاصرة.

أن بوحديبة في هذا الكتاب لا يظهر الجنس باعتباره دينا في الجوهر أو إلي تصوير الدين جنسا في الأصل ولكنه يهدف بالدرجة الأولي إلي طرح السبل والمفاهيم التي تسمح لمجتمع ما بالاستفادة من عظمة الدين ومن قوة الجنس في آن معا. يقول "أن الدين الإسلامي ،دونما شك لا ينتقص من أهمية الجنس ولا ينكرها بل علي العكس تماما يضفي الإسلام علي الجنس معني رفيعا ويجلله بالايجابية الكاملة الامر الذي يزيل أي اثر للشعور بالاثم أو الخطيئة ومن ثم تصبح حياة المسلم اليومية في جوهرها حوارا مستترا ومستمرا مع الله في جانب وحوارا ثانيا بين الذكر والانثي في الجانب الاخر بغية ان تصير الحياة محاولة دوؤبة ومتصلة لدمج الدين والجنس في المجتمع. (الاسلام والجنس ص٢٠) فالموقع الرئيسي الذي يحتله الجنس في عملية تجديد واستمرارية الخلق هو آية الآيات المعجزة. فالعلاقة الجنسية بين الزوجين (الذكر والانثي) وسيلة لعمارة الكون تفيض في جميع الاتجاهات بمعني أن الحب وسيلة الله في عملية الخلق.فالحياة الدنيا مكرسة للحب، والشهوة هي الرابطة الاساسية وكل اشكال العلاقات من صيرورة وتعاقب والتقاء وتنوع تنطوي بشكل أو بآخر علي مغزي شهواني . إذن الحب يحكم

الكون والذكورة والانوثة تنوع في الوحدة ومن هنا تأتي اهمية الجنس وقوته التطهيرية (الاسلام والجنس ص٣٨).

ومن ناحية اخري يمثل الجنس تجاوزا للوحدة والعزلة لذلك فهو ينطوي علي الحاجة للآخرين حتي علي مستوي الشهوة، فهو علاقة اجتماعية في الاصل هذا المعني الاجتماعي للجنس يتضح في القرآن الكريم عند اشارته إلي الثنائي الاول بقوله تعالي: **{والذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما دعوا الله ربهما لئن أتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين}** (المجادلة آية ٢) هكذا ادي التقاء الثنائي الاول آدم وحواء إلي السكينة لتبدأ من ثم عملية التناسل.

فالرؤية القرآنية للجنس رؤية كلية وشاملة حيث تعتمد الاسس الكونية والاجتماعية والسيكولوجية علي وحدة الجنسين ليشتمل الجنس علي عملية الابداع والتناسل ضمن اطر التكامل والشهادة ، فالقرآن الكريم يقرن الحياة البيولوجية بالمجتمع خصوصا أن الجماع يجد معناه في الحياة الاجتماعية حيث يصل الحب إلي غائيته في الانجاب أي في نعمة الوجود بمعني الدفع بكائن جديد إلي الوجود .ولا يعني هذا اختزال الجنس إلي مجرد التناسل الذي يظل في المقام الاول انتقالا للوجود في شكل دفعة متأصلة يثبتها الله لتبقي المتعة الجسدية متأصلة في الكائن ،فالقوة الجنينية متأصلة في عملية التناسل وفي ذات المتناسل والخلق اذن انماء للنوع وحركة للحياة وترجع قدسية المهمة الجنسية إلي نشر الحياة وانماء الوجود حيث يقوم الإنسان بالمشاركة في تنفيذ ارادة الله الذي تتجلي عظمته في اعطاء معني جديد

لوجوده تعالي من خلال الجنس وذلك بمد كثافة الحياة وبسطها (الاسلام والجنس ص٣٩).

كما يتسم الجماع بعظمة مطلقة من وجهة الرؤية القرآنية فعبر ممارسته تنتقل الحياة وينمو الوجود ويستمر الخلق مما يضفي علي الغريزة مهمة جليلة. فالجماع ليس انتقالا إلي عالم الشيطان ولكنه نفاذ إلي عالم القوي المبهمة المقدسة، إنه عملية تنقل الوجود وتمدده مما يجعل النكاح يسمح بممارسة ما كان محرما مكونا بذلك حالة الاحصان وتتعلق تلك المكانة الشرعية الرفيعة وبإجماع الفقهاء بالرجل وبالمرأة اللذين يتعاقدان علي الدخول في النكاح ويلتزمان الزوجية بدقة متناهية. (السابق .ص.٤٢).

ينتهي بوحديبة إلي القول ان المتعة الجنسية حق ثابت يتسق والرؤية المسلمة المتناغمة للحياة فبجانب الأبعاد الحسية والبيولوجية والأخلاقية للجنس هناك بعدا جماليا فقد قال الله تعالي {زين للناس حب الشهوات من النساء} فالزينة هنا لها بعدها الجمالي الذي يضفي علي المتعة الجنسية الجمال ،لهذا كانت المتعة الجنسية التي تقوم بين الزوجين، وفقا للتصور الإسلامي، اللبنة الأساسية في الحياة الدنيا" (السابق .ص١٣٨).

إن الأهمية التي يعطيها التصور الإسلامي للجنس يجعل الإصرار علي النكاح (الزواج) امرا ضروريا لان الزواج شفاء من الاختلاف والتفرد ويكمن المعني العميق لمؤسسة النكاح المسلمة في الاقرار بتآلف وانسجام الزوجين كنموذج مثالي للحياة في أبهة صورها وذلك لأن قانون العالم الأزلي يقوم علي تكامل الجنسين. فالزواج علاقة الكمال الانساني علي حد

تعبير بوحديبة وآية لمشيئة الله وتجديد لمعجزة الخلق، إن الرجل بمفرده كائن عاجز وكذلك المرأة لكن التقائهما في اطار النكاح الشرعي (الزواج) يحقق لهما الابداع ويسمح بالتوالد وبايقاظ الحياة (السابق ص ١٤٠/١٤١).

إن قول بوحديبة يقف في وجه الاتجاهات النسوية الغربية والعربية التي تسير في ركبها حيث تدعو هذه الاتجاهات إلي اعادة بناء شكل الاسرة التقليدي الذي يبدأ بالزواج فيزعم الفكر النسوي أنه على الرغم مما تتمتع به المرأة اليوم من حرية إلا أن هناك عائقا يقف في وجه تحقيق المساواة الكاملة لها، هذا العائق يتحدد في الأسرة التي تقوم على نواة واحدة وهي الرجل، فهذا النمط من الأسرة هو حلقة الوصل الذي تتسع بواسطته الفروق البيولوجية بين الجنسين إلى مجموعة كاملة من الصفات والوظائف المفروضة على المرأة والتي تشكل دورها المتعارف عليه، حتى أن المحاكم الغربية تستخدم تعريف النساء من زاوية دورهن أي على أساس أنها زوجة وأم، وهذا بدوره يؤدي إلى ألوان من التفرقة ضد المرأة لاسيما في مجالي التعليم والوظائف، لهذا يطالب الفكر النسوي بضرورة التخلص أولا مما تواجهه المرأة في مجال التعليم، فما زالت تجربة تعليم المرأة ، في زعم الفكر النسوي، يقيدها ذلك الاعتقاد بأن المرأة قد خلقت للمنزل، إن الفكر النسوي يزعم أن أساس المشكلة التي تواجه المرأة هو التمييز على أساس الجنس داخل الأنظمة السياسية الحاكمة حيث ينعكس هذا التمييز على العمل في هيئات ومؤسسات هذه الأنظمة فتفرض السلطة السياسية على الأسرة أن يكون لها قائد منفذ لهذه السياسة ولابد أن يكون من الرجال ، ولما كان هذا يتنافى مع طبيعة الكائن الجديد الذي لا تحدده هوية والذي يشدد عليه الفكر

النسوي ، بات من الضروري تغيير بنية الأسرة تغييرا جذريا حتى تتحقق المساواة المزعومة ، تقول سوزان اوكن "أن المساواة بين النساء والرجال لا يمكن التوصل إليها في أية نظرية سياسية بدون إعادة بناء الأسرة، فإذا كان هدفنا، هو المجتمع الديمقراطي، أو نظرية ديمقراطية شاملة، فإنه يتعين علينا الاعتراف بأن أي شئ غير الأسرة الديمقراطية التي تقوم على المساواة الكاملة والاعتماد المتبادل داخليا بين أعضائها، وأن أي شئ خلاف هذه الأسرة سوف يكون عائقا قويا للغاية في سبيل تحقيق هذا الهدف. (النساء في الفكر السياسي الغربي.ص ٣٣٠-٣٣١).

ولكن السؤال الآن كيف تتحقق هذه الأسرة الديمقراطية التي يزعمها الفكر النسوي؟ يجيب الفكر النسوي أن هناك عدة ثوابت لابد من تحقيقها حتى نصل إلى مثل هذه الأسرة وهي:

إلغاء مؤسسة الزواج لأنها معوق أساسي في سبيل تحقيق المساواة بين الجنسين في كافة المجالات.

تحرير المرأة تماما من الحمل والإنجاب ، وإحلال الإنجاب الصناعي محل الإنجاب الطبيعي حتى لا تقع المرأة تحت وطأة القهر النفسي والاقتصادي والسياسي الذي يمارسه الزوج، فالوسائل الصناعية للإنجاب تعد أساسا ضروريا لمساواة المرأة مع الرجل، لأن وظيفة المرأة الإنجابية وظيفة بربرية واستبدادية وظالمة في زعم الفكر النسوي.

يلزم الفكر النسوي المرأة ألا تلتزم بتربية الأبناء أو القيام بالأعمال المنزلية لأن هذه الأعمال من درجة أدنى وذات أجور منخفضة.

لهذا يطالب الفكر النسوي بضرورة إنشاء مراكز نهارية مدعومة لتربية ورعاية الأطفال، حتى يتوفر الوقت والجهد للمرأة لكي تقوم بأعمالها السياسية ومشاركتها الفعالة في تنمية المجتمعات وتحقيق التقدم والرخاء.

خلاصة الأمر ان المرأة حسب التصور الاسلامي ليست ملكا للرجل أو شيطانا في ذاتها أو موضوعا لمحض متعته والرجل في المقابل ليس ملكا للمراة أو شرا في ذاته أو وسيلة إمتاع، إن العبرة الحقيقية من علاقة الجنسين هو مدي الارتباط العاطفي الذي يصل بينهما ليصبح الحب بذلك صلاة وعبادة فعلية (الاسلام والجنس ص١٤١)

المراجـــــــع

(١) سوزان اوكن" النساء في الفكر السياسي الغربي " ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام.المجلس الأعلي للثقافة .القاهرة ٢٠٠٢ صحيفة الوحدة الأسبوعية "العدد ٣٩٤. ٣٠ جانفي.٢٠٠٤.

(٢) عبد السلام الترمانيني " الرق:ماضيه وحاضره" سلسلة علام المعرفة . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب .الكويت.١٩٧٨

(٣) عبد الوهاب بو حديبة " الإسلام والجنس" دار رياض الريس للكتب والنشر. بيروت ٢٠٠١

(٤) عبد الوهاب بو حديبة "لأفهم: جدليات المجتمع والثقافة والدين" سراس للنشر. تونس ٢٠٠٢

(٥) محمد عبد العزيز الحبابي" مسار عبد الوهاب بو حديبة" بدون تاريخ بدون دار نشر.

(7) Haraway .D " Manifesto For Vyborg's: Science ,Technology, and Socialist Feminism " In the 1980,s Socialist Review :80.1985.

الإسلام والجنسانية: قراءة نقدية

عبد الله بونفور: عبد السلام محمد طويل

ألا زال ممكنا، اليوم، الحديث والكتابة عن الجنسانية دون الرجوع إلى مفاهيم التحليل النفسي؟

يبدو أن كتاب عبد الوهاب بوحديبة قد أعلن هذ ا الرهان رغم أن البيبليوغرافيا التي اعتمدها وعادت إلى بعض كتابات فرويد أغفلت مع ذلك نصه الأساسي: "ثلاث محاولات حول نظرية الجنسانية" وهو ما سوف نعود إليه لاحقا. فلنعمل في المقام الأول على تلخيص أطروحات الكاتب، ثم بعد ذلك سوف نقوم بمناقشتها. إن الأطروحة الأساسية لعبد الوهاب بوحديبة هي أن الرؤية الإسلامية للجنسانية عبارة عن "أورجازم لا متناهي" orgasme infini غير أن المجتمع العربي الإسلامي قد ألغى تقريبا هذه الرؤية عبر العديد من الاختزالات والتعديلات، خاصة على مستوى الفقه، والتساؤل الآن هو: مما تتكون هذه الرؤية؟ وما هي الممارسة الجنسية للمسلمين؟ بهذين التساؤلين نكون قد وقفنا على قسمي الكتاب.

إن ما يميز الرؤية القرآنية هو أن العلاقات الجنسية تتحدد باعتبارها علاقات تكامل زوجين ومتعة Jouissance فبالنسبة للنساء يقول القرآن: "أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن، علم الله أنكم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم، فالآن باشروهن وابتغوا مما كتب الله لكم ، وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل، ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها، كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم

يتقون" (البقرة، آية: ١٨٥)، فهذا المكتوب prescripton ما كتب الله لكم يؤكد ويفيد أن المتعة الموصى بها خاضعة لقواعد محددة، أي أن لها إطارا يسمح بالإتساع والإزدهار والتفتح وهذا الإطار هو النكاح "الزواج". يمكن أن نعتقد أن الأمر يتعلق هنا بأمر عادي وبديهي. فالزواج الإسلامي ليس بالزواج الذي نعرفه، على الأقل ليست لنا الصورة التي يحاول بوحديبة إعادة إنشائها حوله. إن النكاح هو إضفاء الطابع الإجتماعي على الفعل الجنسي، وهو ما تم تأكيده قانونيا "واجب الزوجين في التساكن والمعاشرة الجنسية coïter وسوسيولوجيا "إشهار الزواج بشكل أو بآخر". وبناء على ذلك يميز القرآن بين الفعل الجنسي الحلال licite والفعل الجنسي الحرام illicite، وهكذا فمقابل النكاح نجد الزنا الذي يشير بوحديبة أن إدانة الإسلام وتحريمه له تحريماً قطعياً لا لبس فيه، حيث خصص له سبع وعشرين آية .

أما المظهر الثاني لرؤية الإسلام للجنسانية فيتمثل في أولوية وأفضلية الرجل La preeminence ف "المرأة تصدر عن الرجل" يقول بوحديبة. أكثر من ذلك فإنه يعتبر أن "أسبقية الرجل على المرأة (...) شاملة ومطلقة " غير أن هذه الأسبقية تبقى مخففة بما سماه le feminin éternele الذي ترمز إليها "زليخا" مغوية يوسف tentatrice.

خلافا للتفسير السلبي المنفر الذي يجعل منها "نموذج المرأة؛ المغوية، الدساسة، intrigante والمكارة، fallacieuse والكذابة، menteuse فإن الكاتب، من خلال عودة شعرية للنص القرآني، يقترح تفسيرا آخر مفاده أن زليخا لم تكن محل اتهام من القرآن أبدا ، بل إنها قد سمحت بتجلي الإنتصار النهائي للحقيقة.

في حين أن المظهر الثالث يمثل في الفصل الجذرى بين الجنسين وهو ما شكل المحور الأكثر أهمية في كتاب بوحديبة إذ يمكن أن نلخص الأطروحة التي جرى الدفاع عنها بالقول أن الحاجز الذي يفصل بين العنصرين ثابت غير قابل للانمحاء، ومن جهة أخرى، فخارج إطار النكاح كل العلاقات الجنسية تعد منحرفة و"كل انحراف جنسي يعد بمثابة عصيان ضد الله". لقد ذكر بوحديبة أشكال العلاقات الجنسية المدانة لكونها كريهة ومستهجنة (كاللواط على سبيل المثال) أو لكونها موضع تأنيب وتستفيذ من بعض الحلم والتجاوز (كالسحاق، الإستمناء، النزوع الجنسي للحيوانات، الانجذاب الجنسي المرضي للجثث)، ومن ثم فإن إدانة وتحريم هذة الاشكال الجنسانية ترسخ الحاجز الذي يفصل بين الجنسين كما تقنن السلوكيات حسب الجنس .

وهكذا فان الذي سوف يعبر عن هذا الفصل، على مستوى اللون (فالأخضر والأحمر والأبيض خاص بالرجال) وعلى مستوى الثوب الذي يصنع منه الزي (فالحرير خاص بشكل حصري بالنساء) وعلى مستوى كيفية ارتدائه (وظيفته الأساسية هي ستر الجسد الذي يعد عورة). فالكل يجب أن يعلن الجنس الذى ينتمي إليه. (فالزي يتوقف عن كونه مجرد استعمال بسيط ليغدو أخلاقا بل ثيولوجيا).

هناك إذن زي شرعي يأتي بعده "ضنما" fétiches اللحية والحجاب اللذين يعبران عن تعارضٍ قوي. إذا كانت اللحية "امتياز للرجل" فإنها تستوجب منه اهتماما وعناية غير معهودتين خارج منظومة الاسلام. لقد قننها الفقه كرمز للرجولة والقوة كما خصصت لإثارة الأنظار وإظهار هذه

الرجولة بشكل من الأشكال. كما أنها تمثل كذلك، حسب شكلها ولونها رمز الانتماء الاجتماعي لمن يحملها. هناك إذن طريقة شرعية لإعفاء اللحية.

خلافا للحية فان الحجاب يمثل رمزا للأنوثة، فهو يخفيها ويصونها من الأنظار. لكن ماذا يجب إخفاؤه وحجبه؟ وعن أي أنظار تحجب؟، جميع جسم المرأة يتوجب ستره وإخفاؤه عن أنظار الأجانب ، فلا يسمح بالنظر إلا إلى الوجه واليدين وفقا لبعض النصوص (مقابل اتجاه فقهي واسع لفرض النقاب باعتباره الزي الشرعي)، في نظر الزوج يحق ممارسة الجنس دون نظر مع أن بعض الفقهاء يجيزه لأهميته كمادة مهيجة للشهوة Aphrodisiaque.

هنا أيضا يوجد ما هو حلال وما هو حرام: "زنا العين هو النظر" يمكن أن نعدد كذلك الصوت وسلوكيات أخرى غير أن مثال الزي، واللحية والحجاب تكفي لتكوين فكرة عن النقاشات الفقهية التي دارت حول الجنسانية.

هذه النقاشات والتقنينات الناتجة عنها ، يستنتج بوحديبة، تعني أن الرؤية الاسلامية للجنسانية محررة وداعية للشعور العميق بالفرح. لكن كيف هي الآن في الممارسة الواقعية؟

الثغرة الاولى تكمن في ممارسة التسرى (معاشرة الجواري) concubinage بقدر ما يعد النكاح ضامناً للتكامل والتبادل يتوقف التسرى عن كامل إرادة السيد Le maître. هناك إذن نظامان متناقضان للمرأة: النكاح والتسرى بالجواري أي للزوجة ونقيض الزوجة , Anti-épouse، فالجارية concubine الأمة الجميلة La belle esclave " سواء أكانت إفريقية أو أوروبية..." مثقفة شاعرة، راقصة، موسيقية. أسماء هؤلاء الجواري المسجلة في التاريخ وتاريخ الأدب على وجه الخصوص، تنافس وتباري أسماء كبار النساء المتدينات والمتصوفات pieuses et

mystiques سواء أكان هذا في المجال الحضري أو القروي ، فإن المجتمع العربي الاسلامي قد مارس على نطاق واسع التسرى Le concubinat.

يلاحظ بوحديبة، اليوم، كذلك أن " النموذج المثالي للمرأة العربية L'archétype يظل مطبوعا بهذه الطبائع والآداب فللزوجة صرامة الجدية وللجارية الملاعبة Le ludique. ومن ثم عدم التعلق العاطفي للعرب بزوجاتهم وبحثهم المستهام والشغوف عما وراء وما بعد الزوجة.

الثغرة الثانية تتمثل في الوضع السوسيو اقتصادي والسوسيو ثقافي الخاص بالمرأة. فبالإضافة الى حرمانها من الحقوق التي كفلها لها القرآن، وإقصاؤها، فهي فوق ذلك متخلى عنها ومهملة. لقد أعلن بوحديبة ثلاثة أشكال يتخذها هذا الإقصاء: الدونية والتصوف، والمجون التى تشكل ثلاثة تنويعات حول نفس الموضوع والمتمثل في الجنسانية. وفي هذا الإطار يورد الكاتب بعض النصوص التراثية التى تحتمل تفسيرا تحقيريا للمرأة. مبرزا أن ما اخذت به المجتمعات الاسلامية هو أن المرأة إلى جانب الشيطان، وبالتالى فهيَ فتنة. إلى جانب ذلك: فالتصوف يقوم على استبعاد المرأة، وفي هذا الاطار يورد بوحديبة بعض النصوص التى تدل على انتشار اللواط في صفوف طلاب الطرق الصوفية (أو المدارس الدينية العتيقة). أما المجون فيمثل شكلا آخر للتسامي و من قمم المجون بلا جدال "ألف ليلة وليلة".

فأشكال هذه الفجواتُ الثلاث لا زالت توجد في مجتمعاتنا الحالية . الأمر الذي يعني أن أزمة الجنسانية تعد أيضا علامة على أزمة الايمان . فالجنسانية والإيمان هذه هي العقيدة الاسلامية Crédo Islamique.

بعض الملاحظات :

الملاحظة الأولى تتعلق بالجهاز المفاهيمي الذي استعمله بوحديبة، وسوف أعنى بإثارة المفهوم المركزي والمتمثل في الجنسانية الذي يعني بشكل ضمني العلاقة الجسدية بين الرجل والمرأة، وهو المفهوم الذي يعد اختزالا مقلقا للنظرية الفرويدية. ولذلك يجب استعادتها واستحضارها ما دام بوحديبة يبدو متجاهلا لفرويد في تطبيقه، رغم إيراده له في قائمة مراجعه، خاصة وأن هناك نصوصا لا يمكننا تفاديها وتجاهلها دون أن نؤدي الثمن:

"في تجربة ونظرية التحليل النفسي فإن الجنسانية لا تعني فقط الأنشطة والرغبة التي تتوقف عن عمل الجهاز التناسلي، وإنما سلسلة الإثارات والأنشطة الحاضرة منذ الطفولة والتي تلبي رغبة غير قابلة للإختزال إلى مجرد إشباع assouvissemeut لحاجة فيزيولوجية أساسية (التنفس، الجوع، وظيفة التغوط Fonctin d'excrement. والتي توجد كعنصر مكون للشكل الطبيعي لحب الجنسانية. (La planche et Pontatis, p : ٤٤٣ , P.U.F).

الأمر الذي يؤدي إلى القول بأن الفعل الجنسي المادي، الحجاب، اللحية، والزي إلخ. يعد وفقا للرؤية الإسلامية علامة على نظام سيموطيقي يتحدث عن الجنسانية .إن تحليل طريقة عمل هذا النظام هو الذي يمكننا من طرح التساؤل التالي: كيف عاشت مختلف المجتمعات العربية الإسلامية جنسانيتها؟

ولما لم يطرح هذا التساؤل في إطار البحث المتعلق بالأدب فحسب، وإنما طرح في إطار البحث في التاريخ الحقيقي.. فإن كل نظرية حول الجنسانية تظل افتراضية، وبقدر تركيزنا على الممارسة الجنسية الحالية لوحدها فإنها تمكننا من بلورة مفهوم الجنسانية الذي بإمكانه تحديد هذه الممارسة.

أما الملاحظة الثانية والناتجة عن الأولى فهي ملاحظة إبستيمولوجية، حيث قسم بوحديبة عمله إلى جزئين، جزء نظري خاص بتحليل النصوص ، وجزء تطبيقي خاص بتحليل الواقع. والأخطر من ذلك أن النظرية قد تم إبرازها كما لو لم يكن لديها أي نمط للإنتاج. فحتى وإن افترضنا سقوط هذه النظرية من السماء فإنها تحتج وتعترض على ممارسة معينة، تلك المتعلقة بالجاهلية ، فباسم ماذا يمنع ويعترض عليها إذن؟

يلمح عرض بوحديبة إلى أن العرب المسلمين لم تكن لهم أية ممارسة جنسية قبل الإسلام. أكثر من ذلك، فقد ولدوا (جسديا وجنسيا) مع الإسلام. وما دام الأمر يتعلق بالتراث فما موقع الأدب الجنسي Litterature érotique الجاهلي بعد الإسلام؟ هل اختفى؟ أم اندمج؟ وتحت أي شكل؟

فهذا التفاوت والاختلال الناتج عن الفعل بين النظرية والتطبيق يذكرنا بموقف المؤرخين الذين يجعلون التاريخ المغاربي يبدأ مع الفتح العربي كما لو أن المغرب والمغاربة لم يكونوا موجودين قبل ذلك.

إذا كان المفكرون المسلمون يريدون حصر وارتهان القرآن والتراث ضمن تصور مثالي Pureté لا اجتماعي non-mondaine فذاك حقهم. غير أنه لا القرآن ولا التراث يسمحان ويبرران لهم ذلك ، لأنهما يعلنان صراحة وقوفهما ضد نمط من الحياة الاجتماعية يتمركز حول مفهوم الجاهلية.

في حين أن الملاحظة الثالثة ايديولوجية، فكل محاجة بوحديبة تدور حول التأكيد: أن الرؤية الإسلامية للجنسانية تحريرية وأن المجتمع هو الذي حرفها عن وظيفتها التحريرية الأصلية. وفي هذا الإطار يمكن أن نورد مثلا: "التوازن القرآني لم يتم الوصول إليه، في الحقيقة إلا نادرا".

"فبدلا من تكاملية الجنس فإن المجتمع قد كرس هيراركيتهما. وباختصار هناك تناقض antinomie بين الأخلاقية المحددة من طرف القرآن تلك التي قرأها بوحديبة في القرآن وبين الفقه كتقنين قانوني وسوسيولوجي.

هنا أيضا يبدو أن الأخلاقية المستنتجة مستخلصة (ومصفاة) purifiée من خلال قراءة الكاتب. أليست هذه القراءة مفرطة في التأويل أكثر من القراءة الفقهية؟ فأي القراءتين أكثر صحة؟ وباسم ماذا؟ هل يجب التذكير بأن مشكلة قراءة القرآن لا يمكن أن تحسم بمجرد تأويل وتفسير؟ (أركون)

إن الخطر المباشر لهذه الأطروحة يكمن في الذهاب إلى أن النزوع القمعي والمنعي للمجتمع العربي الإسلامي إنما يعود إلى ابتعاده عن الإسلام وعدم ممارسته له، وهي أطروحة محكومة بنزوع تقليدي بامتياز Traditionalisante par excellence. هل الوصول إلى هذه النتيجة كان يقتضي بذل كل هذا العناء.

رغم هذه الانتقادات فإن عمل بوحديبة يمثل" منجما وثائقيا" Une mine documentaie فهو من هذه الناحية يعد نموذجيا لدرجة أن بعض إيحاءاته ومعطياته تعد مثيرة وملهمة بالنسبة للباحثين، كما أن قراءة متأنية للفصلين الرابع والحادي عشر تفضي إلى ما أسماه بارث R.Barthes بـــ "لذة النص" Le plaisir du Texte.

الحداثة المعقلنة أو المتصالحة

قرأء ة فى كتاب الاسلام والجنس "لعبد الوهاب بوحديبة"

هاني نسيرة

رغم جراة هذا الموضوع الذى راده وطرحه الدكتور عبـد الوهـاب بوحديبة فى كتابه "الاسلام والجنس" الا انه تميز عن محاولات سابقة ولاحقة له، ليس بدءا بمنصور فهمى (ت١٩٥٩ م) وكتابـه "أحـوال المـرأة فـى الإسلام"، وليس انتهاء بكتابات نوال السعداوى عن سقوط الامام ـــ الرجل. فقد تميز الدكتور بوحديبة بميزة رئيسيه اتاحت له التناول المنهجى العلمـى المتزن مع هذه المنطقة الحرجة سواء في استقرائه السوسيولوجي والنفـسى بحكم تخصصه كابرز علماء الاجتماع العرب أو في بحثه الحفرى في كتب التراث والسيرة المختلفة فضلا عن متابعته المتزنـة للعـادات المعاصـرة المتعلقة بهذة المسألة .

فبينما كان الآخرون أصحاب لغة شـجبية ادانيـة لكـل تراثنـا أو نصوصنا المقدسة، سعى بوحديبة إلى المعرفة المتزنـة والمتوازنـة التـى أوجدت تفهما وتصالحا بين الثقافة فى نصوصها الفوقية وبين الاجتماع فـى متغيراته، وتطوراته، لم يسع لمنهج تمجيد التراث او جلده قدر مـا سـعى لأكتشافه وتكشفه وسبر الأغوار العميقة لمسالة الجنس وقيمتها فى المجتمـع العربى. حاسب التراث كما حاسب المعاصرة، جاعلا الحكم الاول والاخيـر للمعرفة لا الإجابات الجاهزة - هنا وهناك-، وللمستقبل المأمول لا لتصفية الحسابات كشأن اغلب سجالات الحوار العام في الخطاب الثقـافى العربـى

المعاصر، فعمل على استخلاص موقع الجنس والقيمة التى يمثلها في الرؤية المسلمة القديمة للعالم، على الأقل كما يعكسها النص الشريف، بالإضافة الى توضيح الاخلاق المتأصلة في الفقه وفى الفكر الإسلاميين، ذلك لأن الكشف عن الرؤية التقليدية للحب لا تتحقق دون مقارنته بالتجربة الفعلية والسلوك الانسانى هذا، في الجزء الاول اما فى الجزء الثانى من كتابه فسعى الى تحديد واقع الحياة اليومية داخل اطرها العريضة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية تلك الأطر التى تستند إليها الرؤية المعرفية الإسلامية للعالم ،وذلك من اجل شرح عمليات التنشئة الاجتماعية والتنشئة المضادة في مسألتى الحب والإيمان هكذا بدا بوحديبة استهلاله للكتاب الذى يدرك انه مغامرة تتسم بالخطر ، لذا كان على مستوى مسئوليته متجردا لها ، عكس كثير من المعاصرين الذين يقصدون له فى مصر الآن.

١- المنهج: ينظر بوحديبة ويطالب بفهم تاريخى لنصوص القرآن واياته محددا ان القرآن الكريم كلام الله وسنة الرسول هى النموذج العملى والسلوك المثالى تجسد فى كائن حى ليتطابق والكلمة المقدسه،وان كان هذا التجسيد قد تعلق بفترة تاريخية ،فأن صداه المتسامى مازال متفوقا يتخطى حدود الزمن وانطلاقا من هذا يحدد لنا بوحديبة مكانة السنة والفقة قائلا: "السنة النبوية والفقة هما فى النهاية تعليق مستمر على المطلق فقد تمخض الجهد المبذول للفهم والتأويل والتغلغل بعمق فى الكلمة القرآنية عن الكثير من الاراء المتلاحقة لمعنى يبقى دائما متطابقا مع ذاته" ،وبرغم صلة الراى بالتاريخ، فان الاعتقاد السائد هو ابدية المعنى ولكنه مع ذلك يرفض الرؤية التقليدية للتراث ذات النزوع الماضوى التى تجعل التاريخ يسير فى الاتجاة

العكس وبدلا من ان يكون التاريخ وعاء للتقدم اصبح يشكل تراجعاعن ذلك النموذج الفذ الذى اخذ يغلف بالضرورة بغشاوة من القدسية فضلا عن المبالغة لتختلط النبوة بالخرفة وبالأسطورة فى نهاية الامر

يؤكد بوحديبة فى الفصل الاول : القرأن والمسالة الجنسية، على تجلى المعجزة الالهية الكبرى فى الزوجية، اى ثنائية النوع، وكيف ان القرأن الكريم غنى بالايات التى تشيد بالتزاوج بلهجة مزهوة مضيئة. ويؤكد بوحديبة على الرؤية القرآنية للعالم التى تستند الى الثنائية والى العلاقة الزوجية مثل التقاء المتناقضات ،وتعاقب الاغيار، والكينونة، والحب والعلية والموت والبعث ..الخ. ويقول ان الموقع الرئيسي الذى يحتله الجنس فى عملية تجديد واستمرارية الخلق، هو اية الايات المعجزة بل تتفق الكلمة والروح على ان الجماع هو القانون الكونى الذى يحكم العالم، ثم يتتبع بوحديبة المعنى الحقيقى وراء شرعية الزواج والنكاح وتحريم الزنا أو من المحارم ذى البعد الروحى، وكيف ان الاسلام يرفض فكرة نجاسة المرأة مطلقا ويجعل الطهارة واجبة على الرجل والمرأة فى ان واحد بعد الجماع ثم تناول فى الفصل الثالث "الانثى الخالدة" روح المساواة التى تسرى فى النص الشريف بين الرجل والمرأة. ويطالب بوحديبة بان المفهوم الشعبى السائد بان الاسلام اخضع المراة يظل بحاجة ماسة الى التعديل كما يقرا لنا سحرية وعمق مسالة المراودة فى قصة يوسف الشهيرة باعلى مستويات القص والإيحاء.

ثم تناول فى الفصل الرابع الحدود بين الذكر والأنثى معتمدا فى ذلك على كتب السنة والتاريخ واستنباط ورؤية العالم فيها فيؤكد علـــى رفــض الاسلام اتباع اساليب شاذة لأشباع الرغبة الجنسية لأنها تعمـــل فـــى اطـــر مخالفة لتألف الجنسين وكيف يعتبرها انماطا فاسدة غير متفقة وفطرة الحياة السليمة ولهذا تحيط اللعنة بالمراة الغلامية والرجل المخنث وتلحـــق ايــضا اولئك الذين يمارسون الاستمناء أو اللواط او السحاق او إتيان البهائم لأنهـــا أساليب منحرفة تعنى فى جوهرها رفض الانسان لنوعه ومــــن ثــــم اتخــــاذ مظهر النوع الاخر ونوعه. من هنا ركز النموذج القرآني للنبى لوط علـــى رفض الشذوذ الجنسى بينما ركز النموذج القرآني – وهو ما اهمله القـــرآن على ذلك مع سفاحه بأبنيته، وكان اهمال القران لذلك تأكيد على كراهية هذا الأمر وتحريمه كلية ولكن يرفض بوحديبة مسالة الفصل بين الجنسين التـــى سعى التصور الإسلامي لتاكيد الحدود بينهما متسائلا ألـــم يعـــان المجتمـــع العربى – الاسلامى بقدر من الوعى يقـــل أو أكثـــر حالـــه العمـــى هـــذه المفروضة عليه بفضل مفهوم التراث لـــضرورة الفـــصل بـــين الجنـــسين وعزلهما عن بعضهما البعض. لقد قضى نصف المجتمع جل وقتـــه ،اقلـــه على صعيد الواقع فى الأختباء من النصف الاخر منهمكا فى محاولة تخيلـــه او مفاجأته ويغدو التلصص فى هذة الحالة ملاذا وعمليـــة تنطـــوى علـــى التعويض ويصبح الشعر العربى بدوره ملحمة فـــى الحـــديث مـــن العيـــون معروفة فى اختلاس النظرة – كما كان عند عمـــربن ربيعـــة – او ان يولـــد الحب من مجرد سماع أوصاف المحبوب كما ذكر بشار بن برد ويـــرفض بوحديبة محبة من يرى ان هذه الأحكام الدقيقة للفصل بين الجنسين قد ازالت

اللبس من المجتمع المسلم ويقول هيهات، فهذا الظن يتجاهل طبيعة الإنـسان وحقيقته لقد اخذت الحياة العربية المسلمة تعانى من مشكلة كبيـرة الاوهـى مشكلة الزيف ويدلل على ذلك بقاء المراة الغلامية بعد نزول الوحى ومشكلة الفقهاء مع المخنيثن .

ويذهب بوحديبة الى قراءة الرؤية المسلمة للجنس فى جوانب اخـرى هى ، العلاقة بين الطهارة المفقودة والمستردة والتى يتـضح فيهـا البعـد الروحى والدينى للعملية الجنسية وكيف ركزت التصورات الأخروية للجنة على مواقعة الحور العين فى هذه التصورات كما تتبدى فى بـاب النـشوى المطلقة مما استدعى بالتالى التركيز على فحولة الرجال وكيف كانـت فـى التاريخ العربى الإسلامي التعاملات مع اللامرئى جنسيا والعلاقة بين القدسي والجنسي كيف ترادف الايمان والحب فى التصور الاسلامى

اما الجزء الثانى من الكتاب فقد ركز بوحديبة على قـراءة التـاريخ والاجتماع الاسلاميين لمعرفة علاقة المسلمين والجنس معا، الفصل التاسـع حول الجنس والمجتمع ومكانة كل من علاقات النكاح - التـسرى - تعـدد الزوجات ويلحظ بوحديبة وجودة فجوة بين الفكر الاسلامي والتطبيق، ولكن ليس عجيبا وجودها فى سائر المجتمعات والأفكار، ولان منطقة التشريعات هى المنطقة الوحيدة وغير المعقدة بين المناطق الثلاث التي يعرب بوحديبة عن عدم خضوعها للدراسة العميقة والقانونية رغم عمق الأثر الذى أحدثتـه فى الواقع المسلم وفى تطور المجتمعات العربية المسلمة.

ويرصد بوحديبة كيف كانت الصرامة والعزله من نصيب الحرائـــر بينما حظيت الجوارى بهجة الابداع الفنى والالهام الجمـــالى انطلاقـــا مـــن الوضع الشاذ حين تحصل الجوارى على السبق وتنال الدرجات العـــلا فـــى سباق الحب المطلق .

ويقرأ بوحديبة فى هذا الجزء علاقات فريدة بين الجـــنس والروحـــى والاجتماعى كما فى علاقة ابن عربى بزوجته وشيخته او العلاقة مع الختان والخفاض وعالم الجوارى والغوانى والجنس غير المنظم دينيا او اجتماعيـــاً مؤكداً على الفجوة الهائلة بين الفكـــرة والتطبيـــق وعلـــى اشـــكال الفكـــرة الإسلامية خاصة فى ايدولوجياتها الفرعية غير التأسيسية القائمة على الفصل المطلق بين الجنسين ولكن يظل لبوحديبة فى هذا الكتـــاب فـــضل الـــتعقلن والاتزان الذى لم يكن مثالا جيد التراث او ضد الواقع ولكن ظـــل متحفظـــا بهدوئه واتزانه المعرفى مع الاثنين ، وهو ما قد يتضح فى دراسة مفـــصلة قادمة.

"الوعـــى بالجنـــس بين ثقافـــتين"
قراءة اولية فى عملى بوحديبة وميشيل فوكو (*)

أحمد حمدى حسن(**)

هو سؤال مطروح عن مكانة تلك الخبرة الانسانية الخاصة – خبرة الجنس – فى الوعى الثقافى العام ، وبالطبع تختلف اجابة هذا السؤال باختلاف السياق الثقافى الذي يعرض له ، فياتى كلا من كتاب "الاسلام والجنس" لعبد الوهاب بوحديبة كاجابة متميزة للسؤال فى سياق الثقافة العربية الاسلامية، وموسوعة ميشيل فوكو "تاريخ الجنسانية" اجابة اخرى للسؤال فى سياق ثقافة مختلفة جذريا هى الثقافة الغربية المعاصرة، فكلا الكتابين محاولتان فى صدد الاجابة على هذا السؤال عن مكانة الجنس؛ بحيث تعبر كل محاولة عن ثقافة مختلفة متمايزة عن الاخرى، فضلا عن انها تنبع منها وتضيف لها ايضا، فكتاب بوحديبة يحلل الثقافة العربية الاسلامية ليحدد مكانة خبرة الجنس فيها ، بينما ميشيل فوكو فى

(*) تشكل هذه الدراسة قراءة اولية لكتاب "الاسلام والجنس" لعالم الاجتماع والمفكر التونسى عبدالوهاب بوحديبة. فى ضوء كتاب ميشيل فوكو عن نفس الموضوع "تاريخ الجنسانية" فى ترجمتة العربية لجورج ابى صالح ومراجعة وتقديم مطاع صفدى والصادرة عن مركز الانماء القومى. بيروت ١٩٩٠ والعمل فى نصه الفرنسى نشر الجزء الاول منه المعنون بارادة المعرفة ١٩٧٦ والجزء الثانى "استعمال اللذات" والثالث "الانشغال بالذات" قبل وفاة ميشيل فوكو مباشرا فى ١٩٨٤.

(**) باحث فى الفلسفة – جامعة القاهرة .

تاريخ الجنسانية يحلل الثقافة الغربية متسائلا حول تلك المكانة للخبرة الجنسية في ثقافته.

والسؤال الذى يطرح نفسه بالضرورة وكسؤال عرضى عن تلك الدوافع التى تجعل السؤال عن مكانة الجنس فارضا لنفسه بشدة على المفكر والفيلسوف المعاصر رغم اختلاف الثقافات، وخصوصا ان توقيت نشر هذه الكتب متقارب جدا ومعاصر[1]. يظل هذا السؤال مطروح، الا اننى اظن ان هذه التحليلات الفلسفية لمكانة الجنس فى الثقافات المختلفة كانت ردة فعل دفاعية مبكرة ضد ذلك السعار الجنسى العالمى الذى اصاب العالم فى مرحلة الراسمالية المتأخرة ولست هنا بصدد رصد الظواهر المتعددة لهذا السعار، الذى يحيط بنا من كل الفضاءات المفتوحة، ولكن يمكن ان نقول ان هذا السعار اتخذ مظهرين اساسيين سرى كل مظهر منهما بجوار الاخر: حيث الانتشار الواسع للعرى والاثارة الجنسية فى وسائل الاعلام العالمية ، بل واستخدامه فى الترويج للسلع فضلا عن استخدام وسائل التكنولوجيا المتطورة فيما يعرف بتكوين شبكات عالمية لتجارة الجنس، كل هذا على اوسع نطاق ، فالجنس اليوم اصبح يحتل مكانة فريدة فى عالم السوق، ويتميز ذلك الجنس المروج له فى عصر السعار الجنسى بانه خاوى من المعنى تماما لا يحمل فى طياته اى تأسيس ثقافى متميز، فلم يعد جسد المرأة العارى هو تميمة الحرية كما كان فى عصر التنوير فى الغرب ، ولم يعد حاملا لاى قيمة او معنى يتعدى الاثارة الجنسية الجافة والرتيبة ، اما المظهر الاخر فكان متمثلا فى بعض الثقافات وخصوصا الثقافة الاسلامية المعاصرة فى تلك الحالة غير السوية من الرعب والفزع و الهلع بين الرجل

والمرأة فى اى تعامل بينهما خشية الوقوع فى الجنس المحرم وكأن العقول والنفوس لا تحمل سوى ذلك الهاجس المرضى بالجنس، وهكذا سارعت النساء بالدخول تحت عباءات واسدلات وتغطية الجسد بالكامل، وتعالت الاصوات المنادية بالفصل التام بين الجنسين، فى مظهر وان كان يتخذ شكل السلب الا انه تعبيرا عن حضور هذا السعار الجنسى الدائم فى النفس.

ولسوف استشهد بما استشهد به بوحديبة ذاته للتعبير عن ذلك السعار" لنتمعن جيداً فى كلمات فلاديمير جانكليفتش، حين يؤكد ان الشهوة الخانقة الساحقة التى ينغمس فيها الغرب، تؤدى الى صعق الانسانية واصابتها بالذهول، مثلها فى ذلك مثل السيارات وايام الاجازة والحانات. ان الاثارة الجنسية ليست سببا او نتيجة لجفاف الحياة، بل هى الجفاف بعينه. وحين ينعدم الفرح والصدق والقناعة العاطفية والتلقائية، يصبح الباب مفتوحا على مصرعيه لتصنيع الشهوة الجنسية. ان الجنس والعنف اصبحا ابليس العصر الذى حرم من الحب ، ليجد فى الاثارة الجنسية الحالية بعض التعويض للجفاف ، غير القابل للعلاج ، واى تعويض هذا!"[٢]

ولا نظن ان فوكو كان له رأى اخر فى الجنس اليوم اذ رأى فى الجنس عموما كعملية حيوية مباشرة جزءا من رتابة العضوية[٣]، وانتقل بذلك من الجنس الى الجنسانية ، مبشرا بها و التى تعنى تلك التقنيات التى تدار بها الحياة الجنسية بمعناها الواسع والشامل ، تلك التقنيات التى تستطيع الذات خلالها التفلت من ضغوط السلطات الخارجية المحددة لسلوكياتها و الانزياح خارج وطأة المعرفة الرتيبة المعلقة فوقها ، فميشيل فوكو بذلك ينتقد ذلك الجنس

النمطى الذى عملت فيه السلطة الحيوية بواسطة تقنياتها الانضباطية على تنميط الممارسات الجنسيه . بل ويتعدى فوكو هذا لنقد الخطاب الغربى عن الجنس[٤]، ذلك الخطاب الذى ينطلق من فرضية مفادها ان الجنس قمع واسكت خلال القرون الثلاثة الاخيرة ،وانه ان الاوان لتحرير الجنس من هذا القمع ، ويضع فوكو هذه الفرضية متسائلا عن ما اكسب الجنس – على العكس من ذلك – خلال الثلاث القرون الماضية تلك الجوهرية باعتباره ركيزة هامة فى الثقافة الغربية ، وخصوصا كما بدا فى التحليل النفسى عند فرويد واتباعة او فى تلك المقاربات بين الجنس والحقيقة.

قد بد لنا كل من فوكو وبوحديبة قريبين للغاية فى نقد وتبيان ما اصاب الجنس اليوم من جفاف بتعبير بوحديبة ورتابة ونمطية بتعبير فوكو ، الا ان كل منهما سلك فى اتجاه معاكس للاخر اذ تساءل بوحديبة عن تلك المكانة المتدنية بل والحقيرة للجنس فى الثقافة الاسلامية المعاصرة ، واوضح كيف انها بذلك تشذ وتنحرف عن المكانة الحقيقية للجنس كما بدت فى الاصول الاسلامية وانطوت فى التراث الاسلامى ؛ حيث ارتفعت تلك الاصول بمكانة الجنس الى مستوى القدسى ، تساءل فوكو فى نفس الوقت عن تلك الارادة التى جعلت للجنس فى الثقافة الغربية المعاصرة مكانة رفيعة مميزة بدت فى ذلك الخطاب المعرفى الغربى حول الجنس حيث الصقت به الحقيقة و اعتبرته مفسرا لكل شئ، بل وسألته عن ماهيتنا وحقيقتنا كبشر .

ينطلق بوحديبة من صورة مثالية متمثلة فى النص القرانى و السنة اللذان يقدما الجنس باعتباره مهمة مقدسة ترقى لكونها صلاة حقيقية " وترجع قدسية

المهمة الجنسية الى نشر الحياة وانماء الوجود ، حيث يقوم الانسان بالمشاركة فى تنفيذ ارادة الله ، الذى تتجلى عظمته فى اعطاء معنى جديد لوجوده تعالى من خلال الجنس ، وذلك بمد كثافة الحياة وبسطها "[٥] ولا تقف قدسية الجنس فى الاسلام على غائيته فى الانجاب وازدياد النسل بل يحترم الاسلام المتعة الناتجة عن الجنس فيوضح بوحديبة ان الاسلام قد رفض كل اشكال النسك التى تنطوى فى جوهرها على احتقار البدن رفض جذرى، فالروحانية الاسلامية تتميز بالنزعة الطبيعية[٦] وهذا فى واقع الامر ما يميزها عن الروحانية المسيحية فالاسلام يعترف بالجنس من اجل المتعة فى اطار الاحصان والعفة بحيث يصبح الجنس طلبا للانسجام ورغبة فى تأكيد الذات واثباتها فضلا عن كونه ادماج حقيقى للذات الفردية فى المجتمع عبر اخر " ان الجنس هو حضور لجسدى ولاجساد الاخرين ايضا ، لانه فى جوهرة تجاوز للوحدة والعزلة ، لذلك فهو ينطوى على الحاجة للاخرين حتى على مستوى الشهوة "[٧] فلم يعترف بوحديبة بممارسة جنسية فردية حتى الاستنماء لابد فيه من تخيل الاخر- عند بوحديبة ، كذلك نجد للجنس مهمة تكاملية بين الذكر و الانثى هذه المهمة تحكم الكون كله وهى مهمة لا تؤدى لتميز احدهم على الاخر لان هذه الثنائية بقوة الحب تصبح تنوع، فى الوحدة فالحب والشهوة هى الرابطة الاساسية لكل اشكال العلاقات .

وهكذا يقدم بوحديبة فى الجزء الاول من كتابه انطولوجيا اسلامية عن الجنس وحسم لجدل القدسى والجنسى ، بالاضافة الى انه يوضح بعض الثوابت ويبررها كرفض الاسلام فكرة نجاسة المرأ ة ، وكفضل النكاح عن الوطء

والزنى، فالنكاح وصول لرتبة الاحصان ، كما يتحدث عن رابطة الرضاعة ، ثم يتحدث عن مكانة المرأة فى الاسلام وكيف ان اشكالية تحديد جنس الانسان شكلت جزء كبيرا من الاهتمام الفقهى و الدينى بهدف حصر علاقات الجنس فى اطر النكاح ، ثم يتحدث عن الطهارة وكيف بالغ الفقهاء فيها فى حين ان المقصود منها اعادة الانسان من غربته بعد الفعل الى القدسى واستعادة المصالحة والوئام بينه وبين نفسه ، كذلك عنى الفقهاء بقضية الجنس مع الجان ودور الشيطان فى الغواية كما يناقش الكتاب امرا هاما وهو صورة الجنة والنار فى الاسلام وما فيهما من متاع او الم حسى .

وفى الواقع يتميز عمل بوحديبة عن عمل فوكو بهذا الجزء تميزا شديدا من حيث المنهج المتبع، فبوحديبة يتحدث فى الجنس وكيف بدا فى التشريع الاسلامى وليس حول الجنس وكيف بدا فى الخطاب المعرفى، فبوحديبة صنع خطابا للجنس فى الاسلام باعتباره حقيقة ثابته ولم يحلل خطاب من الخارج، بوحديبة وجد مركز ونقطة انطلاق وثبات فى النص الاصولى الاسلامى فى حين غاب اى مركز او نقاط ثبات فى رؤية فوكو، وهذا بطبيعة الحال ينشأ عن كون بوحديبة مفكر مسلم. يقدم رؤية يهيمن فيها الدين على الجنس ويعرف الجنس من خلال الدين وتسود فى خطاب بوحديبة عن حقيقة الجنس فى الاسلام لهجة تبشيرية تدعو لتغيير ثقافى تجديدى وحقيقى فى مجال النظر للجنس باحترام وقدسية على اعتبار ان حل ازمة الجنس هى حل لازمة الايمان والضمير الدينى، كما نلمح فى ذلك الخطاب الاشارة الى مركزية الجنس فى الكون وأهميته الشديدة فى الوجود الانسانى وان كان ذلك يتم هذه المرة عبر خطاب

دينى اصولى تجديدى و احيانا صادم، يتحدث عن الجنس من اجل الانسان وليس الجنس فى ذاته الذى ينتقده فوكو فى الخطاب الغربى عند هؤلاء الذين جعلوا الجنس فى المركز و سألوه عن الماهية الانسانية واكسبوه اضواء من القدسية لا يرى فوكو أن الجنس يستحقها ولكن يرى فوكو انها كانت لعبة سلطوية معرفيه تستهدف التنميط لرغبات الانسان من حيث كونه انسانا للرغبة وكأن المقصود هنا هو اخضاع تام للذات. وهو اتجاه عام نجده لدى ماركيوز فى "ايروس والحضارة" وجيل ديلوز فى " اوديب مضادا".

وهذا ينقلنا الى الجزء الاول من موسوعة فوكو تاريخ الجنسانية والمعنون "بارادة المعرفة " حيث ينتقد فوكو الفرضية القمعية للجنس باعتبار الجنس كائن فى رغبة الذات الحرة يواجه قمعا من اعلى اى من السلطة سواء كانت فى شكل عائلة او اى مؤسسة اجتماعية اخرى ،(والتى تقول بانه ابتداء من القرن السابع عشر ومع صعود الراسمالية واجه الجنس قمعا واسكاتا من قبل السلطة الراسمالية التى لا تقبل باى عمل غير جاد يهدر الوقت والطاقة وانه بالتحرر الجنسى وبالحديث عن الجنس دون خوف نتحدى السلطة وننتقل لاستكشاف افاق حريتنا) ، ليثبت فوكو ان الجنس ليس تعبيرا عن رغبه حرة من الذات بل ان السلطة تدخلت ايضا عبر تقنياتها المعرفية لتصوغ هذه الرغبة فى الذات نفسها وتوجهها من الداخل ، فالخطاب المعرفى حول الجنس سواء فى الاعتراف او الطب النفسى او فى علم الجنس احتوى تنميط وتنظيم شديد البراعة للممارسة الجنسية ، فالجنس كان مجال لممارسات سلطوية غير القمع والاسكات من اعلى، ان ارادة المعرفة تتكلم عن تلك الارادة التى جعلت من اللذة الجنسية

معرفة منظمة هامة ومركزية ومجال لممارسة السلطة .

ثم ياتى الجزء الثانى من كتاب "الاسلام والجنس" جزءا سوسيولوجيا تاريخيا يوضح ما انطوت عليه هذه الممارسة من تاريخ فى الحضارة العربية وكيف بهذا التاريخ انحرفت مكانة الجنس عن اصلها فى النص القرانى " تخيم عوامل ثلاثة بظلها الثقيل على المجتمعات محل البحث ، يتعذر الفكاك من اسرها وهى: التسرى، والفجوة الاجتماعية بين المدينة والريف، والاساس الاقتصادى لعلاقة القرابة العربية. لقد شكلت هذه العوامل بمجملها الواجهة التاريخية للمجتمعات العربية المسلمة، ناهيك عن اسهامها فى تغير اتجاه الجدل الجنسى الى ما يتفق ومتطلبات الواقع الاجتماعى ، مبتعده بذلك عن الرؤية الاسلامية الاولى ."(٨) وقد اضاف الى هذه العوامل فى الخاتمة الاحتلال الذى كان له الاثر الاكبر على حرية المرأة فى المجتمع العربى .

كما يتضح فى هذا الجزء بشدة ما اشار اليه فوكو كدليل على تنميط الممارسة الجنسية فى الحضارة الغربية بابداعها لعلم شبقى هو علم الجنس فى حين ان الثقافات الاخرى ابدعت فن شبقى للجنس ، فنحن من خلال ما كتب بوحديبة عن الجنس والمسلمون نلمح هذا الفن ويتجلى فى كيفية تعامل المسلمون مع الاثارة الجنسية كما يتجلى هذا الفن فى الممارسات الخاصة وبالاخص الحمام العام الذى كان ظاهرة اسلامية فريدة دالة على وجود فن شبقى فى هذه الثقافة اشار اليه فوكو باعتباره ميزة للثقافة التى لا تسعى فيها السلطة لتنميط الممارسة الجنسية.

وفى مكان اخر فى "تاريخ الجنسانية" فى الجزء المعنون باستعمال اللذات يكشف ميشيل فوكو عن الطريقة التى استطاعت بها السلطة / المعرفة تنميط الممارسة الجنسية ، وذلك بحفرياته الاركيولوجية فى التراث اليونانى الرومانى حين كان هذا التنميط يمارس ايضا ليس بطريقة السلطة الرعوية المسيحية ولا بطريقة القانون وانما بتلك الطريقة المعرفية التى بها تدخل داخل الذات وتشكل جزءا من نفسها الداخلية توجهها نحو الممارسة حتى فى الرغبة الجنسية وتشكيلها فكان الحديث عن الجسد والحميات وتقنية الخوف (حيث الخوف القديم من خطورة الافراط الجنسى على الصحة) ثم الحديث عن الزوجة والاقتصاديات بتقنية الترسيم السلوكى (حيث الحديث عن ما تقتضيه الطبيعة من الوفاء لزوجة واحدة) والحديث عن الغلمان والشبقى عبر تقنية رسم الصورة (حيث الحديث عن تحديد الجنس والادوار الجنسية) والحديث عن الحقيقة و الحب الحقيقى عبر تقنية النموذج التزهدى (حيث الحديث عن علاقة الزهد بالوصول للحكمة والحقيقة) كان هذا هو البعد الاركيولوجى فى دراسة فوكو.

وهنا نلمح العديد من الاختلافات مع الثقافة العربية الاسلامية حيث كان البعض ينظر للجنس يزيد من الصحة والحيوية او الحديث عن فضل تعدد الزوجات والتسرى او الصوفية واكتراثها بحب الانثى وفى نفس الوقت نلمح اتفاقات وخصوصا فى تحديد الادوار الجنسية لكن بطبيعة الحال كانت التقنيات المستخدمة فى الثقافة الاسلامية اشد حسما وقربا لكونها تقنيات قانونية وفقهية. كما يظهر بعدا جينالوجيا لدى فوكو فى نفس الوقت عبر تحليل انسان الرغبة

عموما والتقنيات التى يمارسها للخروج من نطاق السلطة الفارضة نفسها عليه وخصوصا فى الجزء الثالث المعنون ب "الانشغال بالذات".

والغريب فى الامر انه رغم اختلاف السياق الثقافى لكلا من الدراستين "الاسلام والجنس" او "تاريخ الجنسانية" الا ان كلاهما يجمعان على السيطرة والهيمنة الذكورية التى سادت فى تاريخ الثقافتين (وربما كان حديث بوحديبة على اقتصار دور الانثى فى الامومة و اعتباره ان هذه نتيجة هيمنة ذكورية هو نفس ما يشجع البعض على الحديث عن عدم وجود هيمنة ذكورية فى المجتمع الاسلامى لاحترامه هذا الدور – الامومة – فى الانثى) ، ينحو بوحديبة منحى تفسيرى فى التاريخ فهو يرصد العوامل بينما ينحو فوكو منحى حفرى اركيولوجى اقرب للوصف منه للتفسير ذلك الوصف للداخل او لتلك التحولات الداخلية فى الوعى الذى يبدوا اقرب للفينومينولوجيا منه للوصف الخارجى .

الوعى بالجنس وكتابة تاريخ له فى كل ثقافة و الوقوف على مكانته وكيف تتغير فى المجتمع ، ميزة للبحث الاجتماعى التاريخى الثقافى لكنه يصب فى النهاية فى بحث ودراسة الوعى الانسانى عبر محتوياته وهى مهمة الفلسفة عامة، لذلك نقول اننا امام كتابين فى الفلسفة تنبها الى مقولة نيتشه "ان كل ما يعطى الوجود معنى كالحب والحقد والحسد لم يكتب تاريخ له بعد" من هنا كان تاريخ الجنسانية كتاب فى التاريخ من حيث كونه تجربة للذات لا من حيث كونه احداث وهو ما يجعل من التاريخ فلسفة اما كتاب بوحديبة فكان تاريخ لتلك الذات العامة المشتركة بين كل ما هو عربى ومسلم. كتب بوحديبة تاريخ للمجتمع باعتباره من اشهر علماء الاجتماع اصحاب النظرة والرؤية الفلسفية العميقة .

واذا كان ما يميز الكتابين انهما يتعرضا للوعى بخبرة الجنس و التأسيس الثقافى لها فى ظل عصر يسود فيه الجنس دون وعى على شكل سعار فى كلا الثقافتين، فان كلا المحاولتين بدوا كمحاولة لاعادة الجنس الى الوعى الانسانى مرة اخرى، وتجاهلا فرويد تماما الذى اراد ان يحبس الجنس فى اللاوعى باعتبارات يقول عنها فوكو انها فكتورية ويعتبر المبالغة فى جعل الجنس سرا مخفيا يحمل حقيقتنا امرا كان المراد به تنميط انسان الرغبة واخضاعة وتطبيعة مع المجتمع ، وان الاوان لان يصبح الجنس فى الوعى دون اخفاء كما ينادى بوحديبة ودون تمركز كما يشير فوكو .

الهوامش

---

(١) **هذه جملة اعتراضية منى وان كان كتاب الجنس فى الاسلام بنسخته الفرنسية اسبق زمانيا ١٩٧٥ وكتاب تاريخ الجنسانية صدر على مرتين الاولى ١٩٧٦ والثانية ١٩٨٤.**

(٢) **عبد الوهاب بوحديبة: الاسلام والجنس، ص ٣٣٨ .**

(٣) **ميشيل فوكو : تاريخ الجنسانية ج١ ترجمة جورج ابى صالح مشروع الينابيع لمطاع صفدى بيروت ١٩٩٠ ،ص ٨ . وقد صدر الجزء الاول من كتاب فوكو تاريخ الجنسانية عام ١٩٧٦ بعنوان ارادة المعرفة وتناول فيه فوكو بالتحليل هذه الارادة التى جعلت من الجنس والنشاط الجنسى مركزا للثقافة الغربية حيث اصدرت خطاب معرفى عن الجنس يضع الجنس فى مكان السر الكبير الذى يمكن ان نساله عن ماهيتنا الانسانية ومن خلاله يتم تفسير كل شئ وتحدث فى هذا الجزء عن نقده للفرضية القمعية للجنس وتبرير وجودها فى الثقافة الغربية المعاصرة ، و فى الجزء**

الثانى المعنون باستعمال اللذات غاص فوكو اركيولوجيا فى الوسائل التى تم بها تنميط الممارسة الجنسية فى الحضارة اليونانية الرومانية عبر تقنيات كرسم الصورة والترسيم السلوكى والنمط التزهدى والتخويف وفى الجزء الثالث المعنون بالاهتمام بالذات ناقش فوكو تلك التقنيات المبدعة التى قامت بها الذات لتحارب التنميط الذى فعلته السلطة بها .

(٤) عبر اركوجيته التى تناولت الجنس فى العالم اليونانى والعالم المسيحى والعصر الكلاسيكى

(٥) عبد الوهاب بوحديبة : الاسلام والجنس ، ص ٣٩.

(٦) المرجع السابق ص ٣٩.

(٧) عبد الوهاب بوحديبة : الاسلام والجنس ، ص ٣٥.

(٨) المرجع السابق ،ص ١٦٠.

الجنسانى والمقدس

قراءة فى كتاب "الجنسانية فى الإسلام"(*)

محمد الكحلاوى

مقدمة القراءة:

لقد تمحورت أغلب الدراسات والمقاربات المعرفية المعاصرة للمتن الدينى فى الإسلام (القرآن والحديث والفقه والكلام) حول بحث محمول الخطاب الدينى فى صلته بالسياسى والحقوقى، إذ طغت فى أعمال أغلب المهتمين بالإسلاميات تلك الأطروحات التى تبحث فى معانى الحلال والحرام والواجبات والحدود والحسبة والكفر والإيمان، وتكتفى هذه الأعمال بدراسة مداخل التجديد فى آليات التشريع (علم أصول الفقه)، بهدف البحث عن صدى لقضايا الإنسان المعاصر فى النصوص الدينية من جهة الإقرار والتأييد أو الجحود والتنكر، وكل مقاربة تتأول أى القرآن والحديث والتفاسير السابقة بحسب ما تراه صواباً، وتؤثره على غيره، فظهرت فى سياق ذلك دراسات وأبحاث كثيرة – آنية – حول الحرية فى الإسلام، والإسلام وحقوق الإنسان، وحرية التفكير والمعتقد فى الإسلام، والاختلاف فى الإسلام، والتسامح فى الإسلام، والتكافل فى الإسلام والعلم فى الإسلام... وهى أعمال رغم ما فيها – غالباً – من جهد معرفى واضح

(*) صدر كتاب "الجنسانية فى الإسلام" بالفرنسية: Le Sexyalité en Islam (P.U.F Paris, ١٩٧٥, وصدر عن دار سيراس، مارس ٢٠٠٠. وترجمه للعربية د. محمد على مقلد. وترجم فيما تقدم إلى اليابانية والإنكليزية والإسبانية والإيطالية.

تكون مدفوعة بهاجس السياسى والآنى، ونابعة من ضغوط الإيمان بالمدنية الحديثة، وتبنى ما حملته من قيم جديدة كالحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية، ولا يعنى ذلك – أصلاً – عدم وجود هذه القيم فى الإسلام، وتضمنه لمعانيها، غير أن ما يؤاخذ على هذه الكتابات الآنية فى القراءة التى تبسط المقدس، وما ينطوى عليه من معان عميقة للوجود، ولجوهر الإنسان، ولمسألة السعادة والمعنى، فهى لا ترتقى إلى تلك المعالجة العميقة ولا تستخدم أدوات نظرية ومناهج عتيدة ومختلفة فى مرجعياتها بما قد يساهم فى ضبط ذاك الاختلاف فى تعدد دلالات النص المقدس، والذى هو مرآة لاختلاف أبعاد الإنسان ذاته وهو ما وفق فيه القدماء من الفلاسفة واللاهوتيين والصوفية والعلماء؛ حيث يلمس القارئ للآداب والنظرية والعلوم التى وضعها القدامى حول النص عمقاً فى النظرة ودقة فى المفهوم ناتجة عن تمثل الكم المعرفى لتلك الحقبة الزمنية والحضارية، التى امتد فيها مجد حضارة العرب إلى حدود ق ١٦م(*).

لقد كان الضعف والفشل – مثلاً – حليف تلك المحاولات التى تطمح إلى الحديث عن الحرية فى صلتها بالإسلام بصفة مجردة وعند إسقاط البعد النسقى والتاريخى للمسألة. ذلك أن قيمة الحرية فى الثقافة الحديثة أنبنت

(*) فى هذا المجال ننبه إلى عمق المقارنة التى أنطوى عليها كتاب جعيط الأخير "أزمة الثقافة الإسلامية"، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠. حيث يدرس المؤلف بمنهجيه علمية تاريخية تستخدم النقد الفلسفى والإبستمولوجى أطر ووقائع انهيار حضارة العرب والمسلمين ويحلل فشل مشاريع النهضة والتجديد، مبرزاً التهافت فى النظرية والمفهوم الذى تنطوى عليه بعض المشاريع الفكرية المعاصرة فى خصوص تصورها لحركة التاريخ ولتشكل المفهوم ونظرتها المبسطة للآخر وللأنا فى علاقته بماضيه.

ضمن العقد السياسى الذى يجعل من الحقوق أمرا متبادلا بين الأفراد، مما يعنى أن هذه الحرية "تجد أساسها فى الاعتراف المتبادل بين مختلف الإرادات الحرة داخل إطار مجموعة سياسية منظمة، تقبل الاعتراف بأن السياسة تقوم على مبدأ التفاوض وقبول الحل الوسط (Compromis)، وتجيد التفريق بين التنازل الناتج عن المفاوضة، والتنازل بما هو خضوع ورهبة (Compromisssion)[1]. فالخطاب العربى الإسلامى المعاصر حول الحرية ظل أسير تلك النظرة المبسطة التى أرستها الليبرالية العربية فى عصر النهضة من خلال السعى إلى إيجاد جذور للقيم الجديدة فى الفكر الإسلامى، "فالخطاب المعاصر لم يدرك بعد أن الله حر يخاطب أحراراً بخطاب جوهره حرية، وفى سياق ذلك تبدو الحاجة أكيدة اليوم إلى أن يعيد المفكر المسلم تأويل الإسلام وعقائده، (والتأويل هنا لا يعنى مجانبة الحقيقة بقدر ما هو محاولة لها). انطلاقاً من مبدأ الحرية ومن التزام أخلاقى جديد والتزام معرفى جديد تفرضه إشكالات الحقبة الراهنة، وأن يعيد إحياء سنة متكلمى السلف، فينخرط فى حوار حقيقى مع تيارات الفكر اللاهوتى والفلسفى المعاصرين بمختلف اتجاهاتها"[2].

ولعل من وجوه أزمة الفكر الإسلامى المعاصر أن برزت للوجود – فى سياقه – نزعتان متهافتتان، تتوقف أولهما عند التلفيقية كما هو الشأن لدى التيارات التمجيدية المنادية بالحداثة والعقلانية فى مستوى الشعارات والمبادئ فحسب، غير أنها ترفض نتائج تطبيقات علوم العقل والمعارف الحديثة، وتكاد النزعة الثانية أن تظل نظرية طوباوية تتحدث عن المناهج والمفاهيم وعلوم النص واستخدامها فى قراءة المتن الدينى، وتؤكد على أهمية ذلك باعتباره مظهراً للحداثة، لكنها غالباً ما تظل فى السطح بعيدة عن

أعماق هذا النص ودون تفاعل خلاق مع إيحاءاته ومنطلقاته، ودون احتكاك عميق بمرجعياته وينابيعه الأساسية فى الواقع التاريخى والوجود المتعـــالى؛ وهى بالتالى تبقى دون أى نقد جذرى للأنظمة المعرفية والتمثلات الفقهيـــة القانونية التى تمحورت حولها بهدف تنظيم المجتمع، والاجتهـــاد وإصـــلاح حال الأفراد وتنميط سلوكاتهم؛ وعليه فنحن فى كلتا الحالتين أمـــام قـــراءة تبسيطية مسطحة للإسلام؛ تزدرى الإنسان والتاريخ، وتحيـــد عـــن عمـــق المقدس وبعده المطلق وكليته الأنطولوجية.

ولعل مثل هذا الأمر ظل عامل، نكوص فى الفكر الإسلامى وســـبباً فى عدم بروز ثقافة عالية مطلقة لدينا، تترجمها نظريات ومشاريع فكريـــة وفلسفية عميقة، كما تجليها أشكال راقية فى التعبير وجماليات الفنون، بيد أن ذلك لم يكن سبباً مطلقاً وكلياً يحجب تلك المحاولات الرائدة التى ظهرت من حين إلى آخر، لتعيد الاعتبار للمعرفى فى محاورة المقدس والتفاعـــل معـــه ودراسة ما تراكم حوله من أنظمة فكرية، مع محاولة التجديد فـــى الـــرؤى والتصورات ومساءلة بعض البداهات بهدف إعادة صياغة نظام الفهم والقيم ضمن نسق رؤية يصل الوحى القرآنى باعتباره خطاباً متعالياً على التـــاريخ بالحاضر، ويخلصه من نظرة المفسرين والفقهاء والمجتهدين الأوائل، التـــى كادت تؤسره وتقيده وتحده بزمن دون آخر.

ضمن تلك المحاولات الرائدة التى بذلت جهداً كبيراً فى فهـــم الـــنص وتجديد الاجتهاد فيه بشكل ينأى كلياً أو يكاد عما ألفناه، كتاب عالم الاجتماع الدكتور عبد الوهاب بوحديبه "الجنسانية فى الإســـلام" "Le Sexualité en Islam"، هذا الكتاب الذى ألف فى الأصل بالفرنسية مع منتصف الســـبعينات وترجم إلى لغات عديدة: الإنكليزية والإيطالية واليابانيـــة... عـــل آخرهـــا

العربية. وللتذكير فإن هذا الكتاب حينما صدر باللغة الفرنسية فى السبعينات مثل حدثا فكرياً متميزاً، دفع إلى مساءلات عديدة. وكان سبباً فى تبلور وجهات نظر ومنطلقات فهم جديدة، باعتبار سعة الأفق النظرى وتعدد أشكال المقاربة التى أنطوى عليها فى بناء رؤية جديدة لصلة المقدس بالجنس، وعلاقة المرء بخالقه. فمؤلفه، إضافة إلى احتكاكه المتين بأمهات الكتب الدينية ومصادر الإسلاميات، كان ذا رؤية إبستمولوجية دقيقة لعلوم الإنسان فى التاريخ والنفس والاجتماع والسلوك، واستأنس بثقافة فلسفية عميقة فى فهم حقيقة الإنسان بأبعاده المختلفة، مع إعادة النظر مجدداً فى علاقته بالمقدس والمطلق من جهة، والرغبى الغريزى من جهة أخرى، ففى هذا الكتاب يدرس المؤلف عديد الظواهر النفسية والاجتماعية والمعرفية والدينية فى علاقتها بالجنس؛ حيث يعيد بناء الوجود الحضارى والنفسى للمجتمعات العربية الإسلامية عبر دراسة أشكال الرغبة والمتعة الجسدية فى تمظراتها المختلفة فى مستوى المباح أو الممنوع، ومن خلال المعلن أو المقموع. إنه يدرس تخفى الجنسانى فى مختلف أشكال الكتابة والنشاط اليومى، ويتتبع تجلياته المختلفة، ولم تكن القراءة التى رام بوحديبة بناءها، مجرد معاودة سطحية للفرويدية تريد أن تفسر الاجتماعى والإبداعى والثقافى والحضارى بالجنس، بقدر ما كان ذلك محاولة فى الفهم تهدف إلى كشف مدى حميمية الجنسي وصلته بالمقدس وتجاوره معه، بل هو امتداد له باعتباره فعل وجود وهبة من الله، ووسيلة إلى تعميق الإيمان الدينى، وإدراك حكمة الخالق وعظمته وتمتين الصلة به، إذا أن الجنسي فى أعماقه يعد استمراراً للخلق الربانى ومجلاة لجماله، وتحقيقاً لرغبته فى إسعاد البشر.

وينقد المؤلف التصورات المبسطة للجنس، وكذلك الرؤى الفقهية التى ازدرت المتعة وأقصتها وجعلتها فى مقابل الفضيلة، والرفعة، والكمال، والطهرية الزائفة، وأرادت تسييجها وإحاطتها بالأحكام والتشريعات؛ فى حين أن الجنسانى فى صلب أعماق وجود الإنسان، فهو به كائن، وتومئ له كل جوارحه وأفكاره وأخيلته سواء فى مستوى المسموح (المباح) أو الممنوع (المحرم).

ويدرس المؤلف فى مستوى آخر تلك الآداب والنظريات الفلسفية والصوفية والتيولوجية العميقة التى أعطت اهتماماً وحيزاً بالغين للجنسى، وأدركت أسرار تلك الآيات الكريمة والكثيرة، والأحاديث والمآثر المختلفة التى تكلمت فى الجنسى وصورت جوانب منه، وأعطته دلالة وأوجدت له صلة بآفاق إيمانية ميتافيزيقية هامة مما جعله فى صلب فعل الطاعات، ومما تنال به مرضاة الخالق وينال به الثواب والجنة، تلك الجنة التى تحوي فى حد ذاتها "حور عين" و"أبكاراً". وتقوى فيها الرغبة والحاجة إلى الجماع باعتباره من أبرز نعم الخالق على المخلوق؛ فلا ينثنى ذكر امرئ عن الانتصاب مهما استمتع واستلذ على حد عبارة السيوطى فى كتابه "دقائق الأخبار فى وصف الجنة والنار". ويتطرق المؤلف فى معرض ذلك إلى دراسة نظرة الأديان التوحيدية الأخرى – التوراة والإنجيل – للجنس فى ضوء مناهج علم الدين المقارن ونظريات علم الاجتماع الدينى.

على مستوى آخر، يبحث فى أشكال تمثلات الجنسي فى المجتمع العربي عبر تاريخه على صعيد النظر والممارسة، وفى مستوى القيم. وينقد الهالة الكبيرة التى أحيطت به وأدت إلى إفراز عديد الأساطير والحكايات والاعتقادات، يتداخل فيها العلوي المفارق بالبشري الأرضي. مثال ذلك الحديث

عن الزواج من الجن وممارسة المتعة معهم، والحمل منهم، والأدويـــة الســـحرية المقوية للرغبة الجنسية وأساليب العلاج الروحاني واعتماد الرقية فى هذا البـــاب، وهي مظاهر لم تكن دائماً من جوهر الإسلام، فهى إما مستفادة منه علـــى جهـــة التأويل أو ملفقة إليه باسم العلم.

وينظر المؤلف فى اهتمام العرب القدامى بأشكال المتعـــة، وأســـاليب تحصيل اللذة، وأوضاع الجماع والاختلاف فيما يجوز وما لا يجـــوز فيـــه، ويورد نماذج من الأدب الحميمي وما ورد فيه من إيحـــاءات شـــبقية فـــي خصوص ذلك، فاللذة الجسدية ملازمة للكائن الإنساني ذاته الذي يعيش هـــذه اللذة. على ذلك كان لها فقهها وقانونها وأدبها الخلاب عبر تـــاريخ الكتابـــة الإبداعية في الثقافة العربية، وفى آداب ومعارف المسلمين.

ويتطرق إلى دراسة الجنسي عبر نماذج من السلوكات اليوميـــة مـــن خلال فضاءات الحمام، ومجالس اللهو والطرب والبغاء والختان والأفـــراح العائلية، حيث يتخذ الوعى بالجنسي أشكالاً أخرى، تنتهى به أحياناً إلى رؤى وتمثلات غريبة، أو إلى علاقات مثلية (اللواط ، والسحاق). ويستقر المؤلف عند بحث أزمة الجنسانية التى هي بعد مركزي فى أزمة الإيمان، إذ الإسلام صهر الرعشة داخل نظام الطاعات والامتثال للأوامـــر الإلهيـــة وأودعهـــا أسرار الخلق، وجعل استمرار الوجود متوقفاً عليها، إلى حـــد كانـــت معـــه ممارسة الجنسانية عبادة. غير أن المســـلمين راحـــوا يتعلقـــون بالأشـــكال الخارجية من النشاط الجنسي أكثر من تعلقهم بالروح التى تنعشه وتحييـــه. لذلك كان ذاك العداء الشاذ للجنس. إن الجنسانية فى أعماقها عقيدة وأمانـــة. فهي "أمانة ثمينة أوكلت للإنسان، هذا الفتى الكبير" الأول بين الخليقة، الـــذى يعيش فى عالم مزروع باللامرئى، والعلاقات مع اللامرئ"[٣].

عبر هذه القراءة المختزلة فى كتاب بوحديبة "الجنسانية فى الإســلام" نسعى إلى التمفصلات الرئيسية التى أسست أبنيــة الأفكــار والاســتنتاجات العلمية التي توصل إليها المؤلف، مع الالتزام بتحديد المــدارات المركزيــة لنسق الكتاب، عبر محاولة التوقف عنــد الشــروط المعرفيــة والتاريخيــة الاجتماعية والدينية التي شرعت إبستمولوجيا لبوحديبة، بناء بناء نظريته في الجنسانية، بما هي "صفة وجود" بتعبير الفلاسفة لا تنفك في جوهرها عــن الديني، وباعتبارها ملازمة للفرد في كل أشــكال وجــوده وانتظامــه فــي المجتمع، بل هي من ماهية كيانه وفي عمق شواغله وهواجسه، وهي تتجلي في الثقافي الأدبي والعلمى الديني، والأخلاقي الاجتماعي.

الجنس في القرآن

يبرز المؤلف في الفصول الأولى من الكتاب نظرة القــرآن للجــنس، تلك لنظرة التي جاءت لتبين كيف أن الجنس يتنزل فــي صــميم المعجــزة الإلهية، إذ خلق الله من كل زوجين اثنين وجعل فعــل الجــنس، الجمــاع، النكاح، المضاجعة شرط استمرار وبقاء النوع الإنســاني، وكــذلك أنــواع الحيوانات والنباتات، ومن ثمة تكون الثنائية الجنسية أساس نظــام الوجــود وطبيعته الأساسية وسبب التوالد والتناسل، يقول المؤلف: "وليست الجنسانية وهي العلاقة بين الذكر والأنثى سوى حالة خاصة من مشيئة ربانية شــاملة بشكل مطلق، كثير من الآيات تشير إلى ذلك بأسلوب اعتزازي، لاسيما فــي سورة الروم"(٤). وهو ما تردد ذكره في أغلب سور القرآن الكريم.

ويسعى المؤلف إلى بيان جوهرية فكرة الزوج فــي الوجــود، التــي تتجلي فى أبعاد كثيرة ومدهشة تناولتها المعاجم اللغوية القديمة كلسان العرب لابن منظور، وتتخذ العلاقة الجنسية بين الزوجين في نظر المؤلــف صــفة

كونية تغالي بها من كل ناحية: الإنجاب استعادة لعملية الخلـق الإلهيـة[٥]. وعلى ذلك تكون العلاقات الجنسية، في آن واحد، علاقات تكامل ومتعة وهو ما يستفاد من قوله تعالى **(يأيها الناسُ اتقُوا ربكُم الذِى خلقكم مـن نفـس وحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء)**[٦]. كمـا يظهـر ذلك من خلال قوله **(هن لباس لكم وأنتم لباس لهُن ... بشروهن وابتغـوا ما كتب الله لكم)**[٧].

وبناء على هذا الاعتبار لا تكون في نظر بوحديبة شهوة الجسد مباحة فحسب، ومتوافقة مع مشيئة الله وسنة الحياة، بل هي دليل أيضاً على القدرة الإلهية، "إنها المعجزة الدائمة، والدائمة إلى التجدد، وهي أيضاً مصدر الحياة وجامع المتناقضات. فمن الغبار وقذف المني والماء الكريه يتكـون الكـائن وتكون متعته، لكن الخروج إلى الوجود هو الـدليل ذاتـه علـى العظمـة الإنسانية والمهابة الإلهية، فالجنسانية ليست في نهاية المطاف سوى تنـوع حول الواحد، وحول المتعدد. وبحث متواصل عن وحدة نهائية"[٨]، **(خلقكـم من نفس وحدة ثم جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعـم ثمنيـة أزواج يخلقكم فى بطون أمهتكم خلقا من بعد خلق فى ظلمت ثلـث)**[٩] وهـو مـا يجعل فى الجنسانية تجاوز للعزلة، فهى دعوة موجهة إلى الآخر، وذلك بدءاً من المستوى الشهواني، وباعتبارها ذات ماهية جماعية فينبغـي أن تضـبط الجنسانية فى استخدامها الحقيقي. حيث ينتهى الحب الجسدى مباشرة بما هو ممارسة للذة والمتعة حسبَ النظرة القرآنية إلى العالم، في نظام الجماعـة، فالاجتماعي يتجلى من خلال البيولوجي، أو إذا شئنا، يكون الحب الجسـدي مدعواً إلى التسامي والتطهر بتحوله صعوداً أو استعلائياً نحـو الجمـاعي، هكذا يقترن الجنسي بما هو تكامل بـين الرجـل والمـرأة بسوسـيولوجيا

اجتماعية. إذ لا معنى للجسم الإنساني إلا من خلال الحياة الجماعية، والحب له غايته، إضافة إلى المتعة الروحية واللذة الجسدية، وتتمثل هذه الغاية في التناسل والإنجاب؛ وهذا هبة وجود(١٠).

إن النظرة القرآنية للجنسانية في نظر بوحديبة هي نظرة كلية وحركية، فالكوني والسوسيولوجي والسيكولوجي والاجتماعي يقوم جميعاً على اتحاد الجنسين؛ فالجنسانية خلق وإنجاب، وهي تأكيد وتكاملية. وطريق الامتلاء تمر عبر السلام الجنسي، والجنسي يخترق كل التصرفات الإنسانية، وكل مراحل المعاش، وكل مستويات الحقيقي والخيالي. وغريزة الجنس تسود في كل مكان. فحيث توجد الحياة توجد الرغبة، وحيث توجد الرغبة يوجد الإيروس. وما إن طرد الإنسان من الفردوس حتى قذف به إلى عالم للجنس منطو على معنى. فالحياة في هذه الدنيا هي حياة قائمة على الرغبة الجنسية. والرباط الأساسي هو ذو طبيعة جنسية. الضرورة، التناوب، التعارض والتنوع وكل الأشكال الأخرى للعلاقة، لها، بهذا الشكل أو ذاك، مدلول جنسي؛ إن الإيروس هو الذي يتولى إذن شمولية الكون، والجنسانية هي التنوع موحداً؛ من هنا أهميته وقدرته التطهرية: تحتل إذن البيولوجيا في القرآن موقعاً أساسياً. ذلك أن الإنسان هو كائن الرغبة، وأن بريق الرغبة ينقي الجسد ويهدئ الروح. فلا قطيعة بل وحدة وكلية، وبحث عن الخلود من خلال الجنس.

هكذا إذن يتم الانتقال من الجنس بما هو إيروس إلى التنوع والاندماج في الوجود، والتماهي معه، إلى الكون الخالد، عبر كل عناصر الجسد وجوارحه التي كلها مما يمكن أن يستخدم في تحصيل المتعة ويكون سبباً فيها. ومن هذا المنطلق كان الفقه في وجه من وجوهه "طريقة يستخدمها

المرء في التمتع التام بجسده وفي سبر أغواره، وفي التمتع بنشاطاته وبشكل إيجابي، (وعلى ذلك يكون الإسلام) هو تحمل أعباء الحياة الإنباتية، وهو فن معيشة الجسدانية، وذلك بإعادة قدسنة الجسد بشكل مستمر"[١١].

وقد كانت هذه العناية المكثفة بالجنساني في الإسلام سبب تكشف الأحكام الفقهية والشرعية المتصلة بتنظيم الممارسة الجنسية، وضبط آدابها وحدودها، وشروطها. فالإسلام يرفض فكرة نجاسة المرأة، فالمرأة في ذاتها أو الرجل في ذاته طاهر غير نجس، لكن ما يخرج من السبيلين الذكر بالنسبة إلى الرجل والفرج بالنسبة إلى المرأة هو الذي يؤدى إلى مجانبة حالة الطهارة، والدخول في حال نجاسة تحرم بموجبها أداء الفرائض الدينية ومس المصحف إلا على المتعلمين أو عند حمله للحفظ من الأذى[١٢]. وكذلك الشأن بالنسبة لفعل الولادة وما يتبعه من دم حيض أو دم طمث. هكذا تمتد العملية الجنسية على طرفي نقيض، فكما هى فعل وجود أو مجال لاكتشاف عظمة الخالق والتمتع بنعمه، فهي كذلك تخرج الزوجين بموجب عملية المجامعة من حال الطهر، فباللذة التي هى سبيل للتناسل واستمرار النوع البشري تظهر إفرازات يجب التخلص منها بالطهارة وهو ما احتفى به الإسلام وشدد عليه[١٣]. ويرى بوحديبة أن التماثل بين الدم والحليب الذي يتدفق على إثر عملية الولادة، والمني الذي يحدث بموجب العملية الجنسية ينقلنا إلى عوالم سحرية دينية في الحياة ويقدم ذلك الدليل على طبيعة النكاح التقديسية[١٤]، هكذا إذن تقودنا قراءة بوحديبة التي تتخطى قواعد السوسيولوجيا وتطبيقاتها المباشرة إلى نظرة فلسفية عميقة تجعل الجنس جوهراً للوجود، وسبب توالد، وكثرة واستمرار، بل هو فعل الخلق مجسداً في الواقع الإنساني والتاريخ، وهكذا يحيل نصه على نظرية ميتافيزيقا

الجنس كما تبلورت في الفلسفة الصوفية لمحي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، حيث اعتبر فعل الجنس هو الآلية الربانية المطلقة التي تصدر بها الكائنات والموجودات، وتتوالد بها العناصر الطبيعية من رحم موادها الأساسية[١٥].

وقد كان لقداسة الجنسي وجوهريته في الوجود الديني للإنسانية عمقه وكليته التي أبرزها القرآن ذاته من خلال حياة الأنبياء وسيرهم، إذ "أن جميع الأنبياء ترعرعوا في عالم نسوي يكثر الحديث عنه في النصوص المقدسة: حواء بالطبع بالنسبة إلى آدم أب البشر وأب الأنبياء، والمثيرة بلقيس أيضاً، ملكة سبأ، وأسرة سليمان، مريم ابنة عمران عذراء الجبل بلا دنس، زوجة لوط... زوجة زكرياء الشريفة، آسيا، زليخة التي أغوت يوسف الجميل. هؤلاء النسوة وغيرهن أيضاً ممن ذكر أسماؤهن في القرآن يشكلن النموذج الإسلامي للمؤنث الذي لا يتوقف أبداً عن إثارة المخيلة[١٦].

ويطيل بوحديبة الكلام في حكاية يوسف مع زليخة مقارناً بين تلك التفاسير التي حيرت الكثير في قوله تعالى (ولقد همت به وهم بها لولا أن رءا برهن ربه)[١٧].

الإيروتيكية في الإسلام بين الدنيوي[*] والمقدس

اهتم العرب قبل الإسلام بالجنس وتكلموا فيه الكثير، وصنفوا في مختلف أشكاله وأوضاعه، واطنبوا في وصف جمال المرأة وتصوير مفاتنها وبحثوا صلة ذلك بالإغراء والإغواء، وبتحصيل اللذة[١٨]. وجعلوا للنكاح ألواناً وأشكالاً[١٩].

---

[*] **يستعمل بعضهم مصطلح المدنس بمعنى الدنيوي أو البشري غير أن ذلك لا يوفي بكل المدلول لما هو إنساني وتاريخي، إذ المدنس في درجة أقل من الدنيوي الذي يمكن بدوره أن يتضمن عناصر القدسنة..**

وما قام به الإسلام في سياق ذلك هو إعادة بناء الجنسانية وصهرها في معاني ودلالات جديدة. مع السمو بها وتخليصها من تلك النظرة السطحية التي جعلتها على الهامش ورديفاً لما هو سيء ومنحط وماجن ومستهتر؛ وإن حرم الكثير مما كان مباحاً وجعل الحدود لأغلب الممارسات المتصلة بالجنساني، فإنه وسع في مجالات وإمكانات أخرى كثيرة، ودعا إلى اكتشاف الطرف الآخر، والتماهي معه في متعة لا حدود لها أثناء عملية الجماع نفسها، رابطاً في ذلك بين المتعة الجنسية في الدنيا والمتعة الجنسية في الآخرة التي يثاب بها أهل الطاعات؛ وقد ربط الإسلام كذلك بين الحب الجسدي وما فيه من متعة وشبق، وغوص في اللذة والمادة، والحب الإلهي، أو الحب الروحي الذي تقوى فيه الصلة بين العبد وربه، وتغمر العبد سعادة روحية، طالما أشكل أمر وصفها وتحديد ماهيتها على الخائضين فيها من شعراء الزهد وكبار الصوفية؛ إن الحب الجسدي في نظر القرآن عنوان وطريق إلى الحب الإلهي حيث خاطب الله عباده بقوله (ومن إيته أن خلق لكم من أنفسكم أزوجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لأيت لقوم يتفكرون)[٢٠]، فالسكن إلى الحبيب / الزوج مجال لإدراك آيات الله والتفكير فيه وفي ملكوته، وعلى ذلك أمكن اعتبار تملي الجمال المخلوق مرآة لمعرفة جمال الخالق أو على حد عبارة ابن عربي: في مقابل كل آية جلالية توجد آية جمالية. وجاءت الدعوة في القرآن والأحاديث صريحة إلى محبة الله والتأكيد على التقرب منه بالطاعات والنوافل والذكر والسياحة والتأمل في مخلوقاته وفي الوجود لإدراك عظمته والاعتبار بذاك، مع الدعوة غير المباشرة إلى الاستمتاع بروعة الخلق؛ وهذا ما يقودنا مرة أخرى إلى اكتشاف الجنساني باعتباره استمراراً للإيمان، فهما عن نفس المنبع قد صدرا، وللإنسان قد وهبا؛

فالجمال يوحي بالمقدس، وليس صدفة أبدا إذ كانت السنة الإسلامية قد شددت دوما على الجمال الاستثنائي الذي كان ينعم به النبي يوسف؛ مثلا جاء في تفسير الرازي "أن يوسف إذا سار في أزقة مصر يتلألأ وجهه على الجدران كما يرى نور الشمس في السماء عليها".

وضمن هذا الإطار تندرج تلك الأحاديث النبوية الداعية إلى التمتع الجسدي بالزوج، والحريصة على تلقين آداب اللذة كمقدمات الجماع مثل القبلة والملاطفة والملامسة، إذ يبدو هذا الفعل بمثابة الطاعة الربانية التي تتنزل في جوهر الإيمان، ذلك أنه عندما سأل أحد الصحابة الرسول (ص) "كيف؟ أو يأتي الواحد منا حاجته ويكون له ثواب...! فأجابه أرأيت إن كان ذلك في حرام"[٢١].

غير أن هذه الدعوة إلى استكشاف الجسد والاستمتاع به ترتبت عليها إلزامات فقهية تبلورت بمرور التاريخ. وشرعت أفعالاً واجبة عديدة ذات فروع وتفاصيل دقيقة، ذلك أن القيام بأية حركة أو أي فعل فيزيولوجي متبوع بالضرورة ومباشرة بجملة من التقنيات التي تستعيد الطهارة، ويرصد المؤلف الدلالات المتعددة والمتشابكة لهذه الطهارة التي تتجاوز طهارة الجسد والجوارح إلى طهارة النفس والقلب، والتسامي بالكيان البشري. يرى الغزالي أن في قوله تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون)[٢٢] ثمة دلالة ضمنية على شمولية الطهارة وسعة أفقها. فجوهرها يكمن في تطهير غرائب النفس، فالقلب والروح والنفس هي كلها ما ينبغي أن يتطهر أولاً. فالتطهير في نظره ليس أمراً مجانياً، بل يمنح النفس سكينتها ويعطيها قدرة للسيطرة على الجسد[٢٣]. ومن هنا نفهم قول الصحابي أبي ذر عندما اعتبر الاغتسال من

الجنابة بمثابة تخلص من حمل ثقيل، فالطهارة هي التي تجعل التواصل مع المقدس مسألة ممكنة؛ فطهارة الجسد تدريب وتمهيد لبلوغ الطهارة الحقيقية، أي طهارة النفس. وهي ليست هدفاً لذاته ولا غاية بذاتها. وهذا يقودنا إلى استنتاج دلالة جديدة للجنسانية، دلالة ذات وجهين متعارضين متقابلين لكنهما متكاملان. فالجنسانية وإن كانت في جوهر الحياة واستمراراً للفعل الرباني في الوجود، وطريقاً إليه ومجلاة لعظمته فهي كذلك مدنسة "لأنها تستقدم قوى وطاقات هي على الدوام في نظر الإنسان غريبة وعجيبة، ومؤدية بالضرورة إلى قطيعة مع المقدس، (وتكون) الطهارة بالتحديد عودة إلى التسامي والقدسنة ومصالحة الإنسان مع الذات... لنقل بوضوح إن للغسل بعداً ماورائياً: بالضبط يتخطى القلق والقوى الغريبة العجيبة ذات العلاقة بالرعشة الجنسية، بدم الحيض، بالولادة، كل ذلك يجد حله عندما يستعيد المرء جسده بيده"[٢٤].

الجنسانية في ضوء علم الأديان المقارن

لم تكن مقاربة مسألة المتعة الجسدية واللذة الحسية في كتاب "الجنسانية في الإسلام" مقتصرة فحسب على الإسلام، والاكتفاء بما ورد في نصوصه التأسيسية (القرآن والسنة) في هذا الموضوع، بل امتدت معالجة عبد الوهاب بوحديبة محاورة نظرة الأديان الأخرى للجنس – التوحيدية منها خاصة – سواء ما ورد في النصوص الكتابية المنزلة أو ما تبلور في القراءات اللاحقة، والممارسات المستحدثة.

يدرس بوحديبة ذلك عند حديثه عما أسماه بالغبطة الجنسية التي تصل (عالم الدنيا بعالم الآخرة)، ذلك أنه في نظره، يعزى الدور الهام الراجع إلى المسألة الجنسية ارتباطه ارتباطاً حميماً بالتصورات الإسلامية عن الجنة

والنار فيقول: "تعنينا هنا الأخرويات التقليدية من ناحيتين. فالجنة من ناحيــة أولى هي مكان للمتعة الجنسية، ويلي ذلك أن الرمزية التي تنطــوى عليهــا طيبات العالم الآخر وعذاباته هي ذات غنى حلمــي خيــالي. مــن المفيــد لموضوعنا أن نتوقف عندها قليلاً، لأنها تشتمل على الاندماج المزدوج بــين الحياة الدنيا والحياة الآخرة. أكثر من ثلاثمائة آية قرآنية تتنــاول المســألة بعبارات تتكرر هي ذاتها وتتكامل وتتمايز عن بعضها البعض، وتشكل نقطة الانطلاق في كل ميثولوجية دينامية"(٢٥).

إن الصورة التي قــدمها القــرآن عــن الجنــة، وراح المفســرون والمفكرون وعلماء الكلام الإسلامي يبحثون في ثناياها ويضخمون محمولها، هي صورة تستمد تفسيراتها من المتعة الدنيوية مع ارتقاء مثالي بها؛ إنهــا يوطوبيا لملذات هذا العالم، يوطوبيا خالية من النقائص والشــر والأوســاخ والقذارة التي التصقت بعالم الأرض. ذلك أن النقص الموجود في هذا العالم – وبعبارة ديكارت في "التأملات الميتافيزيقية" – دليل على وجود الكمــال، والوعد بملاقاة هذا الكمال. على ذلك نجد صورة الجنة كما ارتســمت فــي كتب التفسير غارقة في الكمال والمثال؛ ففيها مآكل لذيــذة وشــراب فــاخر وفواكه، لكن دون أوساخ. فلا بول ولا غائط ولا فضــلات: يفســر ذلــك السيوطي بقوله "إذا أكل أهل الجنة منها شيئا يخرج رشــحا كالمســك، وإذا شربوا يرشح من أبدانهم مسكاً، وليس لأهل الجنة أدبار، لأن الأدبار جعلت في الدنيا للغائط والجنة ولا غائط فيها"(٢٦). ويعطى كذلك الســيوطي فكــرة عن صورة نساء أهل الجنة وحورياتها، فهن تحت تصرف المصطفين "فكل مصطفى يتزوج منهن سبعين، إضافة إلى النساء الشرعيات اللواتي تزوجهن على الأرض، وكل منهن لها فرج مثير. جسد الواحدة منهن صاف وشفاف

بحيث يمكن أن ترى العظام من خلال اللحم، واللب من خلال العظام، تماماً كما يتمكن الشارب أن يميز بين الياقوت والخمر عبر بياض البلور".

ويتدرج بوحديبة من خلال ذلك إلى دراسة مدى التوافق الحاصل بين الأديان التوحيدية الثلاثة في تصوير الجنة والمتعة الكائنة فيها، وماهية الثواب ومدى طبيعة اللذات والمتع التي تكون فيها، إذ يرى أنه كان من شأن المساهمة الملحوظة التي وفرها البحث التاريخي أنها أكدت بما لا يدع مجالاً للشك التماثل بين التقاليد الإسلامية وبعض التقاليد المسيحية. "لقد بين كل من Tor Andrae و Ahrens و Grimme، وبشكل خاص Gaudefroy – Demomynes أهمية إجراء مقارنة بين علم الأخرويات الإسلامي و "أناشيد" الكاهن أفرام. ويعتبر بوحديبة أن Demombynes أوجز المسألة بشكل واضح من خلال النص التالي:

"الحوريات من اصل إيراني إلا أن شعوب الشرق الأوسط لاسيما المسيحيون، قد تبنتها. وألاحظ وجه شبه جديد مع كتابات الكاهن أفرام الذي بدا أنه مارس تأثيراً على محمد. "وإذا عاش رجل في العذرية فإن الحوريات يستقبلنه في حضنهن الطاهر، لأنه راهب لم يقع أبداً في فراش حب دنيوي". وهو يجد عندئذ أيضاً الشباب الخالد. "فكر أيها الكهل بالجنة. حين ينعشك يوماً ما أريجها، ويحييك عطرها، وتختفي تجاعيدك تحت جمال يحيط بك". موسى مثال على ذلك. ويضيف أفرام أن ما صور به الجنة لا يستجيب أبداً للحقيقة، وأنه يحجب الأفراح المختلفة تمام الاختلاف عن أفراح هذا العالم وغير المفهومة من قبل العامة. ويبين Andrae، عن حق، أن هذه التخيلات كانت عامة في المعتقد الشعبي الشرقي: فاليهود يحفظون للأتقياء إقامة على أرض من الخصوبة الهائلة حيث تنتظرهم كل الملذات

بما فيها الملذات الجنسية[٢٧].

ويعلق بوحديبة قائلاً: نحن، من جهتنا، مندهشون لهـذه القرابـة بـين الرؤي القرآنية ورؤى القديس يوحنا إذ كيف لا نتذكر القرآن حين نقرأ: "ثـم رأيت عرشاً كبيراً والذي كان جالساً فوقه. والأرض والسماء هاربتـان أمـام وجهه ولا يستطيع أن يجد لهما مكاناً. ثم رأيت الموتى الكبار والصغار الذين يقفون أمام العرش. ثم فتحت كتب. وفتح كتاب آخر هو كتاب الحياة. وحكـم على الأموات من خلال أعمالهم"[٢٨].

ويدرس في مستوى آخر الاختلاف الحاصل بين هذه الأديان: إذ يرى بضرورة ملاحظة خصوصية النظرة الإسـلامية التـي هـي ذات طبيعـة سيكولوجية ولاهوتية طبعاً وليست تاريخية. وليس علينا، بالرغم مـن كـل الإعجاب الذي نبديه إزاء البحث التاريخي، أن نشـير إلـى أن غيـاب أو حضور فكرة معينة في كتابين ينتميان إلى تقليدين متباينين هو الذي يقـرب بينهما! بل علينا أن نقف في صميم هذه التقاليد، والرؤى التي تنطوي عليها عن العالم، والقيم التي تحملها. لقد صاغت المسيحية بالتأكيـد كوزمولوجيـا للماورائيات، وطوبوغرافيا دقيقة عن العالم الأرضـي. وقـد راق لـبعض الكهنة أيضاً صياغة تصور عن الجنة يحتل فيه الحلم والتخيل المكان الأول. وتشكل "أناشيد" القديس أفرام بالضبط نموذجاً صـالحاً عنهـا. وفـي هـذه الجغرافيا العدنية (نسبة إلى جنة عدن)، تتدرج مساكن الكائنات من اللجـج السحيقة في الوادي حتى القمة حيث توجد شجرة الحياة. وينتشر المصطفون ويتوزعون على مختلف الطوابق حسب درجة إجرامية كل منهم أو درجـة قداسته. ولكن، بالرغم من كل شيء فليس هنالك حسب عبـارة الكاردينـال Daniélou، إلا مجرد "نظام للتصور".

أما التفسير اليهودي فإنه يتضمن، هو أيضاً، جملة من المفاهيم الأخروية مثل حكم الروح الذي يدور طيلة عام. ويستنتج من ذلك بوحديبة أن سعادة الحياة الآخرة، كما تصفها التوراة، لا تنطبق إلا على الأزمنة المسيحية. ويبقى العالم المستقبلي في النهاية أمراً لا تطاله معرفة الإنسان. ويورد في ذلك حجة للحاخام Jozy Eisenberg: "كل ما يمكننا معرفته عن السعادة المستقبلية للبشرية ولنهاية العالم، يعني الأزمنة المسيحية ولكن في الحياة الدنيا. أما نعيم الآخرة فلا أحد قادر على وصفه. والنص الأكثر دقة، إذا جاز لي أن أعبر عن ذلك، هو نص من التلمود، وهو عملياً النص الوحيد الذي نملكه فيما يتعلق بالإيمان اليهودي بالحياة الآخرة. وهو يقول: "ليس في الحياة الآخرة لا طعام ولا شراب ولا إنجاب ولا زنا ولا حسد ولا حقد ولا منافسة. لكن الصالحين يجلسون، التاج على الرأس، ويستمتعون بوهج الحضور الرباني" والإنسان موعود بشيء ما، إلا أن هذا الشيء غير معروف"[٢٩].

أزمة الجنسانية من أزمة الإنسان والإيمان

هكذا إذا ينتهي عبد الوهاب بوحديبة إلى استنتاجات ذات دلالة هامة في ما يتصل برصيدنا الديني والثقافي حول الجنس، وفي ما يتعلق بحضور الجنساني في الحياة اليومية للعرب والمسلمين، هذا الحضور الذي استمر عبر نظام الاجتماع المعاصر في المستوى الجمالي الإبداعي أو الديني التشريعي أو السلوكي، يتمظهر عبر أشكال مختلفة ويفصح عن نفسه في شكل ممارسات متخفية، أو تتخذ لنظام الأعراف والمواضعات السائدة وذلك في مؤسسات وفضاءات مثل الحمام وفي حفلات الزواج والختان.

وما يمكن أن نستنتجه معه أن النظرة الإسلامية إلى الجنسانية هي

إذن نظرة شاملة. هدفها جعل الجنسي يتكامل مع وجودنا باعتبـاره معاشـا يومياً. فالإسلام اعتراف بالجنسانية لا نكران لها. إلا أن هـذا الاعتـراف، الذي لا التباس فيه، يقوم على حقيقة ماهيتها غامضة؛ فالجـدي واللعبـي، الجماعي والفردي، الطقوسي والتاريخي، تلك الأبعاد الأساسية، إنها بمثابـة الثنائية، في الجنسانية. والقول بالتكامل مع الجنسي دون تقليصـه يعنـي أن الإسلام يقبله بتوتراته وصراعاته، وبالتناقضـات التـي هـي بالضـرورة تناقضاته، وشرط استمرار وجوده حيث إن التناقض والثنائية قانون للوجـود ، ورمزيته وأصل بدئه وتكوينه.

غير أن تبسيط الجنسانية ومحاصرتها وتسييجها بالأحكـام المفتعلـة وازدرائها، يؤدي إلى أزمة المجتمعات وأزمة الإيمان الديني ذاته، كمـا أن هاجس الفصل التام بين الجنسين وإقامة الحدود والمضي في ذلك بعيداً يبين في ذاته صعوبة إقامة الحدود بين الجنسين. "والأهمية ألتـي ارتـدتها هـذه المسألة في الفكر الإسلامي، حين قرر تحديد العلاقات بين الجنسين في إطار النكاح، فوجد نفسه يقترب من إقامة سور يستحيل تخطيه بين الجنسين"(٣٠).

وعليه فإن طرح مسألة معنى الجنسانية هو، في النهاية، طرح مسألة المعنى في الدين والوجود معنى الخلق، أي مسألة معنى الله ومسألة معنـى الإنسان: لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي تبدو مثل هذه المسألة بالنسـبة إليه ذات معنى. ويقرر عبد الوهاب بوحديبة في آخر الكتاب "أن كل شـيء في الإسلام يدور حول مسألة المعنى منظوراً إليه كغريزة نحـو الجنسـي وكاستلهام روحاني في الآن ذاته، هذا المعنى المعاين من خلال غنائية الحياة وإرادة تحقيق تخطي الذات في المحبة الزوجية هو بالضبط ما يبـدو اليـوم مفقوداً وينبغي استرجاعه مجدداً"(٣١). ولعل ذلك يستوجب إعادة النظر فـي

مجاميع الفقه ومختصراته، وشروحاته التي قد تكون حجبت نظـــارة رؤيـــة الإسلام لحيوية الجنسانية وتدفقها بالحب والمتعة والحياة. وعليه يكون مـــن حقنا أن نتوقف عند كل خطاب جديد، أو قديم معاد يريد أن يقنن كل ســـلوك وينمط حياة الأفراد، والمجتمعات، طبقاً لنموذج ذاتي ليس هو مراد الإســـلام دائماً. إن استعادة الجنسانية لحيويتها وتوهجها وصورها الأكثـــر حميميـــة يجعلها تظهر في صورة هاجس فكري وجودي لا ينفصـــل عـــن الإنهمـــام بالجسدي، وقضايا الوجود وتأصيل الكيان، حيث تصبح عنـــدها الجنســـانية أنيكا لفن الوجود على حد عبارة مطاع صفدي، وشكلاً من أشكال الانخراط الواعي والمتوازن في العالم والوجود.

استنتباعاً لهذا جاز لنا القول إن فن التمتع بالجسد وألوان المتعة الحسية يمكن أن تأتينا من أعماق الديني، من ثنايا نصوص التراث والآداب القديمة إذ حفلت رسائل الجاحظ – مثلا – بحكايات عن الجنس وألوان المتعة وما يتبعها من كلام وفنون أخرى. ومن بعده برز في ذلك شعراء وعلماء كبـــار، عـــل التيفاشي القفصي والشيخ النفزاوي أبرزهما؛ إذ ما كانا يعتبران أن الجنســـي وفن التمتع بالجسدانية والخوض فيه ليس ببعيد عن الديني، بل هو قريب منه وفي جوهره، بل إن الواجب الديني هو الذي دفعهما للتـــأليف فـــي الجـــنس وأشكال المتعة وكيفيات تحصيلها، وعمل أعضاء البدن وجوارحه في ذلك.

وهكذا أمكن القول في مستوى ثان وبمناسبة هذه الوقفـــة عنـــد كتـــاب بوحديبة "الجنسانية فى الإسلام"، إن فنون المتعة الجسدية وعلومها ليس كما هو شائع الأمر، تأتينا من الغرب وهو مبتدعها الأول وعلينا التعلم منه فـــي ذلـــك مثلما نتعلم منه في أشياء أخرى، إنها يمكن أن تنهض مـــن أعمـــاق رصـــيدنا الثقافي والحضاري ومن طوايا نصوصنا التي يمكن أن نكون قد تناسيناها.

الهوامش والمراجع:

(١) أنظر دراسة فوزي البدوي "المحنة وحرية التفكير الديني في الإسلام الكلاسيكي"، المجلة العربية لحقوق الإنسان، عدد ٤، ١٩٩٧، ص٣٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٧.

(٣) عبد الوهاب بوحديبة: الجنسانية في الإسلام، م.ن، ص ٧٧.

(٤) المرجع نفسه، ص١٥.

(٥) المرجع نفسه، ص١٦.

(٦) سورة النساء ، الآية ١.

(٧) سورة البقرة، ن، ١٨٧،

(٨) عبد الوهاب بوحديبة، م.ن، ص١٧.

(٩) سورة الزمر، الآية ٦.

(١٠) لمزيد الإطلاع على هذه الفكرة راجع م. ن، ص ٢٤ وما بعدها.

(١١) المرجع نفسه، ص٧٣.

(١٢) سنت أحكام فقهية، وتشريعية كثيرة في ذلك واختلف الفقهاء اختلافات عديدة في الموضوع من ذلك اشترطوا تغليف المصحف بالجلد عند وجود المرء في حالة نجاسة.

(١٣) كثيرة هي الأحاديث والأقوال المأثورة في فضل الطهارة وأهميتها ودورها في إعادة المرء إلى حضيرة المقدس والطهرية واندماجه في المجتمع مجدداً، مثلاً أثر عن أبي ذر أنه قال عندما اغتسل من الجنابة "كأني نزعت حملاً ثقيلاً على ظهري" وحث علي بن أبي طالب على غسل الذكر قبل النوم إن لم يتمكن المرء من الاغتسال الكلي من الجنابة.

(١٤) عبد الوهاب بوحديبة، م. ن، ص٢٨.

(١٥) لمزيد التعمق في هذه النظرية الفلسفية الصوفية حول الجنس والوجود، راجع الدراسة الهامة التي نشرتها مجلة الكراسات التونسية في عددها ١٦٨ ، ١٩٩٥ لمقداد عرفة منسية تحت عنوان:

Ibn Arabi et sa Metaphysique de sexe, p. ١٣-٤٧.

(١٦) المرجع نفسه، ص٣٢.

(١٧) سورة يوسف، الآية ٢٤.

(١٨) أنظر مثلاً ما أورده جمال جمعة في مقدمة تحقيق نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب للتفاشي، ط١، دار الريس، لندن، ١٩٩٢، وراجع صلاح الـدين المنجـد "جمال المرأة عند العرب"، بيروت، ١٩٥٧، ولنفس المؤلف "الحياة الجنسية عند العرب"، بيروت، ١٩٥٨.

(١٩) للتعرف أكثر إلى هذه الأنواع في النكاح أنظر مقدمة تحقيق نزهة الألباب لجمال جمعة حيث أورد تفصيلات العرب في هذه الأنواع من النكاح؟

(٢٠) سورة الروم، الآية ٢١.

(٢١) ورد هذا الحديث في أغلب كتب السنة ومسانيد الحديث ويستشهد به المؤلف في سياقات مختلفة من كتابه.

(٢٢) سورة المائدة ، الآية ٦.

(٢٣) أنظر عبد الوهاب بوحديبة: الجنسانية في الإسلام، ص٧٠. وقد أورد الغزالـي مثل هذا الكلام في كتابه الأحياء، ج٢، ص ٢٢٢ وما بعدها.

(٢٤) عبد الوهاب بوحديبة، المرجع نفسه، ص٧٤.

(٢٥) حتى (٣١) المرجع نفســه، ص ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ٥٨، ٣٢٠.

الغير بين سارتر وبوحديبة

محمد سيد عيد *

« إن الغير يسترق منى وجودى وبالتالى حريتى.. يسلبنى امتلاكى لنفسى.»
«الوجود والعدم»   سارتر

«للغيرية معان ومستويات متعددة غير قابلة للانفصال عن أى تجربة إنسانية ولا تغدو سلبية إلا إذا كانت فاقدة للمحبة.» "القصد فى الغيرية" بوحديبة

لم يكن من قبيل المصادفة أن نقارن بين ثقافتين متجـاورتين العربيـة والفرنسية، حيث تجمعهما ضفتي المتوسط أو بـين مفكـرين مـن هاتـان الثقافتين. هما سارتر، الذى مثل فيما كتب البعض عاصفة على العصر فـى الستينيات وعبد الوهاب بوحديبة التونسي الذى شكل؛ أستاذ وكاتباً وموجهـاً للثقافة التونسية جيلاً بل أجيال من الأساتذة، فإذا ما تحدثنا عنه فنقـول أنـه المفكر والسسيولوجي، بالإضافة إلى تجذره فى الثقافة الغربية وتـأثره بهـا وبمفكريها كما يبدو واضحًا من كتاباته. حيث استيعابه كل من ميرلوبـونتى وريكور، والذى كان متابعًا لمحاضراتهما، وأيضًا باشلار، وكـذلك تـأثره بسارتر كما سيتضح.

إن أثر الثقافة الفرنسية حاضر حضوراً قوياً فـى وجـدان بوحديبـة خاصة؛ الفلسفة فهى التى ساهمت فى تكوين فكره، كما أن معظـم كتاباتـه كتبها بالفرنسية. ولكنه على الرغم من ذلك فهو يسعى إلى الاسـتفادة مـن مناهج هذه الثقافة واستخدام إنجازاتها المختلفة فى تحليل ثقافتنـا العربيـة. وهذه المحاولات نجدها فى العديد من أعماله، – على سبيل المثـال – فـى

* باحث فى الفلسفة بآداب القاهرة

أشهر كتبه وهو "الجنسانية والإسلام" « La sexualite en Islam » والذى يبدو فيه أثر كل من ميرلوبونتى وباشلار. وكذلك نرى فى دراسته «القصد فى الغيرية» بعض من أثر أفكار سارتر أو بمعنى أدق وجهة نظر مقابلة لها خاصةً فى الفصل الأول.

ففى ذلك الكتاب يقدم لنا فيها فنومنولوجيا إسلامية يتجلى فيها فكر الفنومنولوجية والوجودية فى تحليل الغيرية وتوظيفها في دراسة التجارب العربية فى العلاقة مع الآخر. فهل هى محاولة للإستعانة بالغرب وبمصطلحاته لتحليل تجاربنا، أم أن الثقافة العربية الإسلامية وتجاربها التى عاشها بوحديبة هى التى فرضت عليه هذا النوع من التحليل؟! ما هى المنطلقات فى ضوء تلك الثقافة المزدوجة وما هى النتائج ؟! ذلك ما سنحاول الوصول إليه فى هذه الدراسة المقارنة بين بوحديبة وسارتر من خلال مفهوم شديد الأهمية لدى كلا المفكرين .

يبدأ بوحديبة حديثه قائلاً:-

«لابد أن نتعرض بادىء ذى بدء لإشكالية الغير الكلّية. نحن نولد جميعًا فى الغيرية ونثبت ذاتنا فى نطاق الغيرية. »[1] نحن نولد فى عالم اجتماعى و«نحن» تعنى أن هناك غير هو أيضًا له «نحن»، والإنسان فى جوهره كائن غيرى للغير. ربما يبدو ذلك المدخل وجودى، فالغيرُ قابع فىّ، فهو يتدخل فى تكوينى. إن ما يؤكد على وجودية هذا المدخل هو الاستشهاد بالعديد من نصوص كتاب سارتر من «الوجود والعدم». وتوظيفها في تقديم وجهة نظرة خاصة متميزة.

---

[1] د. عبد الوهاب بوحديبة، القصد فى الغيرية، الوسيطى للنشر، تونس، ٢٠٠١، ص ٩

يشكل الغير قضية أساسية عند كل من سارتر و بوحديبة، فالغير مفروض عليَّ ولا فكاك منه، فهو جزء من طبيعتى . فالغير لديه أيضاً أخر؛ أى الذات التى ليست أنا. فمنطوق كلمة «أنا» يعنى أن هناك «آخر». ذلك الآخر المتعايش معى ، والذى يحد من حريتى دائمًا، يُشكل بالنسبة لى «الجحيم»، كما يقول سارتر، من شأنى أن أتعايش معه وأن أحقق تلك الاستقلالية للذات. ثمة ثنائية هنا تواجه الإنسان فى محاولة تعايشه فى هذا العالم، هذه الثنائية نجدها فى دلالة العديد من المصطلحات الفلسفية الوجودية من بينها مصطلح « Mitsein » (الوجود مع)، ومفهوم الغير، ومصطلح «Sein-in-der Welt » (الوجود-فى-العالم)...وغيرها. وبرغم تجاوز بوحديبة لسارتر ونقده له، إلا أن كلا المفكرين يعترف بالثنائيات المتضمنة داخل مفهوم «الغير».

فهو يعنى فيما يعنى أن هناك أنا وآخر، وهناك محاولة لاستقلالية الذات عند كل منهما، ولكنها قد تبوء بالفشل. فالغيرية؛ هى تعايش بين طرفين، وكلا الطرفين يرتبط بالآخر فى علاقة من نوع ما. قد تكون هذه العلاقة عند سارتر هى النظرة أو الخجل أو الاستلاب للحرية، إنها دائماً علاقة الضد لا يمكن أن يتم فيها استقلالية الذات، لأننى لا أعرف ذاتى إلا بذلك الآخر، عن طريقه ومن خلال نظرته لىّ. ذلك صحيح ولكن هل سيظل هذا الآخر عقبة أمام تحقيق ذاتى واستقلاليتها ؟ هل يمكن على الإطلاق الاستغناء عن مرآة الآخر لرؤية ذاتى؟

ما الذى أدى بنا إلى وضع مثل هذه التساؤلات . إنه التصور السارترى الذى يقرؤه بوحديبة قراءة سسيولوجية، حيث يرجع بوحديبة هذه النظرة السارترية للأخر إلى الظروف التى نشأت فيها الوجودية عمومًا، ما

عاصره سارتر من أحداث سياسية. «ألم يقتصر «سارتر» على التعبير بطريقته العبقرية على حدث عاشه شخصيًا فى مناخ الحرب العالمية الثانية ثم فى أعقاب هذه الحرب ؟ ففى ذلك الظرف برزت مجددًا أزمة حقيقية للضمير الإنسانى شهدت بها الوجودية شهادة قلقة ومتبصرة . ومع رفض الأنا الذى يصعب الدفاع عنه ومع الاحتراس من الوقوع فى الشرك، أصبح من الصعب إقامة علاقات صداقة مع الغير والشعور بأن وجوده مُعطى إيجابى من المعطيات التى بها يتم تحقيق الذات.»[٣]

يحلل بوحديبة فى النص السابق موقف سارتر من الآخر بوصفه مفكر و عالم اجتماع، فى ضوء الظروف التى عاصرها سارتر اثناء الحرب العالمية الثانية. فترة احتلال ألمانيا لفرنسا والمقاومة الفرنسية وهو ما أدى بسارتر إلى تقديم هذا التصور عن الآخر وطبيعة العلاقة معه. يحاول بوحديبة أن ينظر إلى هذا الموقف من الغير نظرة كلية، ملتفتاً إلى الدوافع والأسباب وراء هذا التصور العدائي للآخر. هذا التصور للآخر يحملنا إلى سؤال الهوية والغيرية، وهو ما أدى بسارتر إلى حالة من الغثيان فى الرد على مثل هذا السؤال. كما يقول: "ففى وسط هذه الجثث ووسط هذا الدم والدمار وأنا أقف على قدمى وارى ماذا يحدث من هنا ومن كل مكان ومن اكتشافى لهذه الحقيقة الغيرية وحقيقة الوجود، حيث يتبدى لى وكأن «الكل عفوى، هذه الحديقة، هذه المدينة وأنا نفسى. وعندما يحدث أن يتحقق المرء من ذلك وأن يحققه... فعندئذ يبدأ كل شىء يطفو... ذلك هو الغثيان»[٤] وسط هذه المتاهات بنى سارتر مفهومه عن الغير بوصفه تعبيراً عن علاقة

---

[٣] المصدر السابق، ص ١٣

[٣] نقلا عن محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ١٩٨٧، ص ١٤٧

الصراع والجحيم. فإما أن تقام الذات على انقاض الغير أو يُشيد الغير على انقاض الذات. فلا وجود للأنا والغير في وقت واحد. وعلى العكس من ذلك نجد لدى بوحديبةاعترافًا بالغير وحضور له، حضور يشارك الذات، التي ليست أنا مغلقة أو كوجيتو صوري، بل ذات منفتحة حية تفسح مجالاً للحوار مع الآخر.

إشكالية الغير لدى بوحديبة لا تنهض إلا في سياق كلي شامل لمتطلبات وظروف العصر الذي ينشأ فيه الأنا والآخر معًا. وحتى الغثيان كتجربة وجودية لم تكن تتفاعل وسط الفراغ. فربما ذلك التصور المرفوض لدى بوحديبة كان أحد العوامل التي بسببها لم يتخلص سارتر تخلصًا كليًا من فكرة الأنا وحدية Solipsism، فهي ما تزال من الحلول المفترضة سواء من المنظور المثالي في إشكالية الآخر. «فمعنى الغيرية يتبلور إذن انطلاقًا من حالات «شاملة» تتدخل فيها الأبعاد النفسانية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتاريخية. وإذا كانت ازمات الضمير أسبابا موجبة لظهور هذه النظرة الفلسفية أو تلك الغيرية، فإنه لا يمكن إهمال عناصر السياق الأخرى. »[٤] يتجاوز بوحديبة السياق الديكارتي للذات والأنا كما يتجاوز السياق المثالي الألماني خاصة لدى كانط وفشته باتجاه لم يظهر إلا في اواسط القرن التاسع عشر والذي سيتبلور في القرن العشرين، وهو تصور يمكن أن نطلق عليه التصور الأنثروبولوجي في مقابل التصور الميتافيزيقي. والحقيقة أن بوحديبة يضيف أبعادًا أخرى تتجاوز التصور المثالي الميتافيزيقي القديم مؤكدًا على العناصر المختلفة أو على السياق الكلي الذي يتشكل فيه الأنا. فهنا نكون بإزاء كوجيتو مغاير للكوجيتو الذي

---

[٤] **د. عبد الوهاب بوحديبة ، القصد في الغيرية ، ص ١٧.**

قدمه ديكارت والكوجيتو الذى تجده لدى فرويد ونيتشه وماركس. تلك هى الآفاق الأرحب التى ينظر بها بوحديبة إلى الغير، وهو ما يجعله يختلف عن سارتر. وذلك ما يجعلنا نتساءل فى ضوء هذا الاختلاف عن مكانة الغير فى فلسفة سارتر، بعبارة أخرى، عن السياق الذى يتحدث فيه سارتر عن الغير.

إن مشكلة الغير لدى سارتر من بين المشكلات الرئيسية التى تناولها فى معظم رواياته الأدبية، أما عن الحديث الفلسفى الصريح عنها فهو مانجده فى «الوجود والعدم»، وهو كتاب شاهد ظهوره الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٣، وجاءت ترجمته العربية قبيل حرب يونيو ١٩٦٧ بعام. ورغم هذه الظروف المحاطة بالكتاب إلا أنه لم يشهد أو لم يكن له أى علاقة بظروف الحرب، فهو «بحث فى الانطولوجيا الظاهراتية» تطبيقًا لما قاله هيدجر فى «الوجود والزمان» . وبالرغم من ذلك فإن بعض الباحثين قالوا أنه بحث فى السكيولوجيا أكثر من كونه بحث فى الانطولوجيا. والبحث فى الغير لدى سارتر يأتى ضمن القسم الثالث من هذا الكتاب. حيث يأتى الغير ضمن التقسيمة الثلاثية للوجود. فالوجود فى ذاته en soi وهو ما يشكل القسم الأول ، الذى يناقش فيه سارتر مشكلة العدم، والوجود لذاته pour soi وهو ما ناقشه سارتر فى القسم الثانى، أما الوجود للغير pour-autrui فهو موضوع القسم الثالث، أما القسم الرابع فهو يناقش المعضلتين المتبقيتين فى فلسفة سارتر وهما الحرية والملك، وهى مشكلات ناتجة عن العلاقة بين الأنا والآخر مثلهما مثل مشكلة الغثيان والعبث.. إلخ. السياق الذى يتحدث فيه سارتر إذن سياق انطولوجى وجودى من الدرجة الأولى، وحتى حين يتحدث عن العلاقة العينية مع الغير فهو دائمًا ما يلجأ إلى السياق الانطولوجى. إن هذا السياق كان حاضرًا بصورة كبيرة بامتداد الكتاب، مما

يزيد من صعوبته. أما عن العناصر الأخرى التى نجدها فهى ثانوية داخـل هذا السياق.

ذلك هو المدخل وهذا هو السياق الذى يتحدث من خلاله سارتر عـن الغير، وهو يختلف كليةً عن السياق الذى يتناول فيه بوحديبة الغير. فالعنوان الفرعى لكتابه هو «بحث حول التجارب العربية الإسـلامية». إن براعـة بوحديبة تكمن فى تحدثه فى موضوعات الفلسفة بقـراءة المـؤرخ وعـالم الاجتماع. وهو ما نجده فى عمله الشهير «الجنس فى الإسـلام»، حيـث لا يعرض لتصورات مجردة بل يحلل الآخر فى التجارب العربية الإسـلامية، ويرى مغزاها، وهو يريد أن يوضح بلغة تحليلية موضوعية إنـسانية كليـة تصورات الحضارة العربية عن الغير وكيف يمكن أن نتجاوز إشكالياته.

ومن ثم يصبح من الطبيعى أن تكون النظرة إلى الغير مختلفـة كليـةً عن نظرة الفلاسفة الغربيين التى تحددها سياقات مغايرة، ولكى ندرك هـذا الاختلاف لنتأمل قليلاً كلمات بوحديبة: «ستمثل أهداف هذا البحـث حـول مجتمعنا العربى الإسلامى فى تفكيك آليات الرفض وإبراز مشروعية رفض الرفض والعمل على ألا يتنافى استقلالى وحريتـى مـع اسـتقلال الغيـر وحريته.» (*) يتبدى للأذهان من العبارات الأخيرة أن بوحديبة يسعى إلـى تحقيق هدفين: الأول هو التحليل والثانى هو الإصلاح والنقد. وتلك هو مهمة عالم الاجتماع والمفكر معًا.

ليست مشكلة الغير إذن محض مشكلة انطولوجية بالغة العمق نتنـاقش فيها بلغة فلسفية معقدة ويمكن أن ننسج منها خيالاً فـى روايـات طويلـة وقصيرة، بل الغير ينشأ من أزمة واقعية مـن تـساؤلات يطرحهـا الأنـا

(*) المصدر السابق ، ص١٧.

ويعيشها مع الغير ، فالغير هو معايشة حقة . صحيح أن سارتر والوجودية أقروا أن هذه التجربة معيشة وحية مع الآخر، ولكن هذا الطابع الانطولوجى الذى يفرضه سارتر على العلاقة بينى وبين الآخر يصيب علاقتى معه بشىء من المحدودية والجفاف، بل ربما يجعلنى أرى الآخر بصورة مشوشة. كيف يحدث هذا وكيف يتسنى لنا أن نحدد ملامح صورة صحيحة عن الآخر؟ ذلك ما سنتعرف عليه عندما نعرض ما كتبه بوحديبة عن العلاقة مع الآخر.

ننتقل الآن إلى بيان تفصيل موقف سارتر للعلافة مع الآخر أو الغير، ويكفى فقط أن ندرس وضع النظرة لدى سارتر فى البناء الانطولوجى للغير حتى يتبين لنا حقيقة الصراع بين الأنا والآخر. فالناظر والمنظور إليه لدى سارتر يتحول كل منهما إلى مُشىء للآخر، فكل طرف منهم يحول الآخر إلى موضوع (شىء) بمجرد النظر إليه. « هذه المرأة التى أراها قادمة نحوى، وهذا الرجل الذى يعبر الطريق، وهذا الشحّاذ الذى اسمع غناءه من نافذتى – هم بالنسبة إلى موضوعات، ما فى هذا ريب.» [٦] والغير هو الآخر يجعلنى موضوع بنظرته إلىَّ، من هنا تتحول الأحاسيس والمشاعر التى أحس بها واتصرف وفقاً لها مفروضة علىَّ من قبل الآخر، فأحاسيس الحياء والخجل مثلاً هى أحاسيس تنشأ عن وجود الآخر وليس عن وجود أنا. و سارتر يوضح من خلال التخليل المسهب لمثال «المتلصص» أن هناك تبادل تشيؤ بينى وبين الغير، ذلك الاستلاب ليس من قبل المتلصص لما ينظر إليه، ولكن من قبل المنظور إليه للناظر.

---

[٦] سارتر، الوجود والعدم، عبد الرحمن بدوى ، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٦، ص ٤٢٦.

يقول سارتر «إن الغير هو الموت المستور لإمكانياتى، من حيث أنـــى أعيش هذا الموت بوصفه مختبئًا فى العالم... فإنه فى الهزة التى تحركنـــى حين أدرك نظرة الغير، فثم فجأة استلاب لطيف لكل ممكناتى المترتبة بعيدًا عنى، فى وسط العالم، مع موضوعات العالم. »(٧) هكذا يكون «المتلصص» مستلبًا فى إمكانياته بعدما كان هو السالب لممكنات الآخرين، فهو متوقع فى كل لحظة أن يأتى الغير ويقبض عليه ويمسك بمخنقه، فالغير يفرض عليـــه حركته وألا ينطق ببنت شفه. وذلك فى مقابل اســـتقراء بوحديبـــة لمفهـــوم النظرة المتبادلة بين الجنسين على أنها فضح لحقيقـــة كـــل منهمـــا، حيـــث «أصبحت النظرة.. موضوعات لدراسات مسهبة ومحلاً لتوصـــيات دينيـــة دقيقة.. فالتقاء الجنسين وجهًا لوجه كما يدركه الإسلام، يحول كلا الشريكين إلى كائن منظور، بمعنى انكشاف جوهر كليهما، وذلك من خـــلال النظـــرة المتبادلة.» (٨) إنه أقرب ما يكون إلى حوار النظرات ولغة العيون، الـــذى يتم فيه الكشف عن كلا المتحاورين من خلال النظرة، إنها عمليـــة كـــشف أصيل يتحقق فى النظرة. وذلك على عكس ما يؤكد عليـــه ســـارتر عنـــدما يتعرض للشعور بـــ «الخجل» «فهو خجل من الذات، إنه تعرُف كونى أنـــا تمامًا هذا الموضوع الذى ينظر إليه الغير ويحكم عليه.»(٩) تبدو العلاقة لدى سارتر على أنها صراع دائم بين طرفين يحاول كـــل طـــرف أن يتـــربص بالطرف الآخر بصورة عدائية وكأنها محاولة لاحتلال أحد الأطراف لوجود

---

(٧) **المصدر السابق، ص ٤٤٤**

(٨) **د. عبد الوهاب بوحديبة، الإسلام والجـــنس، دار ريـــاض الـــريس، بيـــروت، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٧١**

(٩) **سارتر، المصدر السابق، ٤٣٩**

الآخر، ذلك ما نجده فى موقف المتلصص وحتى فى موقف العلاقة العينية مع الآخر. ولكن ما الأسباب التى دعت سارتر إلى هذا التحديد لطبيعة العلاقة مع الآخر؟

إذا أدركنا الأسباب التى دعت سارتر لتحديد طبيعة تلك العلاقة بالغير لأدركنا الفروق الجوهرية بين سارتر وبوحديبة فى تصورهما للآخر. ومن أهم هذه الأسباب هى محدودية الرؤية التى ينظر بها سارتر للغير على أنها علاقة قائمة بين طرفين كل منهما يضع الآخر كموضوع أمامه والذى قد يضعه موضعًا للاستلاب. وذلك فى مقابل تمييز بوحديبة بين أنواع عديدة من الغير داخل الثقافة العربية. حيث يميز فى صلب مجتمعاتنا العربية الإسلامية أربعة أنواع من الغيرية هى ما يطلق عليه: الغيرية المطلقة المتسامية، وهى التى تؤسس علاقات الإنسان بالله، وغيرية الغيب وهى التى تتولى التعبير عن استيهاماتنا الخاصة؛ يتحاور فيها الإنسان مع عالم الأرواح وأهل الغيب، والنوع الثالث الغيرية فى الأخوة وهى الحياة مع الجماعة ووحدة الشعور، وأخيرًا الغيرية الحركية بواسطة المفاضلات النشيطة وهى التى تنظم علاقاتنا مع الإنسانية بأكملها.» [١٠]

إن ما يضيفه بوحديبة من أنواع الغير، والذى لا تسمح به فلسفة سارتر، هو الغيرية المتسامية. وذلك لأن وجود الإله فى فلسفة سارتر هو رغبة مستحيلة التحقق وذلك طبقًا للبناء الانطولوجى لفلسفته. صحيح أن سارتر افترض إمكانية ثالثة وهى إمكانية موجود – لذاته – فى- ذاته، أى تركيب من الإمكانيتين السابقتين، يمكن أن يطلق عليها اسم الله. ويمكن لهذا الموجود أن يفسر أصل الأشياء، ويمدنا بالأساس الميتافيزيقى – الذى نوده –

---

[١٠] د. عبد الوهاب بوحديبة، القصد فى الغيرية، ص٣٣

للعالم... لكنه سرعان ما استبعده بمجرد ما قرره وافترضه، فما من شــيء هناك مثل هذا الموجود -لذاته-فى -ذاته. والسبب هــو أن التوحيــد بــين الوعى والوجود الكثيف الصلب يؤدى إلى القــضاء علــى الــوعى ذاتـــه وانمحائه. والواقع أن -رغبة-الــ «ما هو-لذاته» كما تــصورها ســارتر، رغبة غامضة، لأنه عندما يظل وعيًا، فإنه يظل ناقصًا غير كامــل، إذا مـــا حاول أن يصبح «ما هو-فى-ذاته» فإنه ليحطم نفسه. [١١]

ومن الجانب الآخر نجد لدى بوحديبة تأكيداً على تلك العلاقة الوطيــدة التى تتم بين الإنسان والمطلق والتى تتأكد وتزداد إيغالاً فى كل لحظة، وذلك ما يتم من خلال العبادة اليومية التى يقوم بها المسلم والتى يتم فيها التواصل بين النسبى والمطلق. والتغير الأساسى لدى بوحديبة يكمن فى المجتمعــات الإسلامية والدين الإسلامى بصورة خاصة واعترافهما بأن هنــاك مطلــق يتجاوز ذلك النسبى، النسبى الذى تصور سارتر أنه لا أحد غيره فى الكون، وأنه رغم نسبيته فمن المستحيل أن يوجد ما يفوقــه. إن المأســاة الحقيقيــة للإنسان السارترى هى مأساة الألوهية. فتحالفه مع كل من الوجــود وقــوة الوعى العادمة، يسوقه نحو العلو، بحيث أن أشد دوافع حياته جذرية هو أن يكون الهًا، لا يوجد ولا يمكن أن يوجد. هذه هى ماهية التركيب الإنــسانى الحقيقية: «الإنسان فى جوهره رغبة فى أن يكون إلهًا»[١٢].

وذلك فى مقابل بناء العلاقة بين المطلق والنسبى عند بوحديبــة علــى التواصل والتباعد. فالمطلق هنا رغم تباعده إلا أنه حاضر فى كــل لحظــة

---

[١١] **د. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص ص ١٤٠، ١٤١**

[١٢] **جيمس كولينز، الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة د. فؤاد كامل، دار غريب للطباعــة والنشر، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٥١٦**

فهو أقرب إلى المؤمن من حبل الوريد، ليس هذا فحسب بل إن المؤمن يمكن له الحوار مع المطلق عندما يتعبد ويدعو ويقرأ القرآن.. إلخ. وهنا نجد بوحديبة يبدأ بالاستعانة بالتصوف الإسلامى وبابن عربى. حيث استعان بالحديث القدسى « كُنتُ كنزًا لم أُعرف فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق وتعرّفت إليهم فعرفونى» فالمخلوقات، بما فيها الإنسان، تنبثق من إرادة الله اقتسام كنز ذاته تعالى وذلك بواسطة المعرفة. لقد «أراد» الله أن يكون واحدًا «للإنسان». فالإنسان منبثق من رغبة إلهية. فإذا كان الإنسان بهذا المعنى كائنًا لله، يصبح الله ذاته مركزًا لعلاقة متميزة بالإنسان. [١٣]

تلك علاقة مع الآخر من طبيعة لم يعرفها سارتر، هى علاقة تقوم على التواصل والمحبة، فكل طرف هو من أجل الغير، فربما هى تضحية مشتركة، فالغير هنا لدى الصوفية هو «الحبيب»، إنها علاقة تبادل الحب وليس النفع وتبادل الامتلاك. إنها ليست سلطة تُفرض من المطلق على النسبى ولكنها عشق. «وليس خضوعًا وخوفًا وارتعادًا بل عبادة ومحبة. وقد يبلغ الإنسان الغيب ويدرك سر الوجود /الكائن كما يقول «هيدجر». ولقد برزت الانطولوجيا اللاهوتية الإسلامية هذا الغياب/التسامى، ولكن فى نطاق جدلية القريب والبعيد، والظاهر والخفى وحضور المطلق وتباعده. » [١٤] تلك علاقة تقوم على المحبة وليس الصراع، محبة قائمة بين طرفين بعيدين وهم قريبين فى ذات الوقت، ولكنه ليس قرب مكانى، إنه قرب روحى وجدانى، فليس ثمة ثنائيات وتناقضات ولكن محبة والتحام حتى أنه قد يصل إلى التوحد لدى المتصوفة وذلك ما نجده عند الحلاج والبسطامى مثلاً.

---

[١٣] د. عبد الوهاب بوحديبة، المصدر السابق، ص ٣٦

[١٤] المصدر السابق، ص ٣٩

أما الغيرية الغيبية والتى نستشعر أن لها حضور سيكولوجى أكثر من كونه حضورًا انطولوجيًا فهى لا تعتبر الغير مطلقًا ولكنه غيــر منظــور سواء كان ملائكة أو جن. ويكفى أن نقرأ ما يقولــه بوحديبــة فـــى فقرتـــه الأخيرة من حديثه عن هذا النوع من الغيرية: «إن «الجن» الغامضة، والتى «نراها» رغم غموضها، ليست فى الواقع إلا قراءتنا المزدوجــة وبــدائلنا السلبية وموضوع رغباتنا. أننا نتجسد فيها، ربما لامتلاك أنفسنا امتلاكـــا. . وهكذا تتحقق إنسانيتنا فينا ونتحرر.. هنا يختلف الغير عنى اختلافا يجعلنى لا أدركه إلا بأسلوب التخيل ويظل كائنا غيبيا. وهو على بعد شكله وغيابـــه عن عينى محسوس وقريب كل القرب. هل يكون هذا الغير مجرد انعكـــاس لذاتى، ليس إلا قرينا أو بديلا ؟ ».

ثم يتّن النص السابق محاولة من بوحديبة للتأكيد على الجوانب الغيبية فى الحضارة الإسلامية ولكنها إظهار لنوع من الغيرية لاينهض على أساس فقدان الوعى بالذات ولكنه نوع من الغيرية ينشأ على أساس امتلاك الـــذات. فعند سارتر أن الغيرية تتأسس على وجود طرفين هما أنا–آخر، بينما فـــى هذا النوع من الغيرية قد تقوم الغيرية على طرف واحد وهو الأنـــا وتقـــوم الذات بعكس وتجسيد نفسها فى صورة هذا الكائن الغيبى. إنها محاولة نفسية للتعرف على الذات بالذات وليس بالآخر، هى محاولة لايجاد مرآة خاصـــة بنا نرى فيها ذواتنا، بينما عند سارتر هى محاولة لرؤية الذات فـــى مـــرآة الغير فالغير وحده هو الذى يمتلك المرآة وهو الذى من خلاله نرى صورتنا التى يفرضها علينا. فربما يجسد هذا الكائن الغيبى أعماقنا. وكـــأن الخيـــال يجسد شخصية «جنية» تتحقق فيها كل ما يرفضه فى الظاهر ويهرب منـــه. وهذا الغير يختلف عنى لدرجة أننى لا أســـتطيع أن أدركـــه إلا بالتخيـــل.

والخيال هنا ربما يعد عنصرًا مفقودًا فى علاقة الأنا بالآخر لدى سارتر فى إطار النظر إلى ذلك السياق الانطولوجى الكلى الذى وضعه للحديث عن الغير. إن هذه الاستقلالية وهذا التأكيد على الذات هو ما يفتقده سارتر صراحةً، ففى أخص التجارب الذاتية مثل التأمل لا يمتلك الأنا استقلاله الذاتى. أما لدى بوحديبة فمن خلال تعمقه الشديد فى التجربة العربية قد تجاوز تلك النظرة الجافة المغلقة للآخر. لقد قولب سارتر نفسه داخل ذلك الإطار الانطولوجى، وعندما فكر الخروج عنه ضعفت كتابته ووقعت فى التناقضات وذلك ما حدث فى كتابه «نقد العقل الجدلى».

لقد تغيرت وجودية سارتر فى الكتاب الأخير بصورة ملحوظة، فلم تصبح الوجودية الانطولوجية المعهودة التى نجدها فى «الوجود والعدم» بل أصبحت وجودية ديالكتيكية لا تنظر إلى الوجود لذاته بوصفه نوع من الوجود الانطولوجى ولكن بوصفه عاملاً فاعلاً فى العالم، والمشروع projet ليس فقط هو ذلك المشروع الانطولوجى ولكنه أصبح مشروعًا عمليًا أيضًا لتحقيق أهداف عملية ومادية ملموسة. وهكذا الحال أيضًا بالنسبة لعملية «التجاوز» أو «التعالى»، فإنها لم تعد عملية ذاتية زئبقية يقوم بها «الموجود لذاته» فى سعيه المستمر وراء ذاته، بل أصبحت مجرد تعبير عن «الوجود خارج الذات»، فى علاقته بالآخر، طبيعيًا كان أم بشريًا، من أجل تحقيق ضرب من «الوساطة» بين تقبل المعطيات الخارجية من جهة، وتحقيق دلالاتها العملية فى العالم الخارجى من جهة أخرى[١٥] والحقيقة أن هذا ليس عدولاً عن موقف سارتر والنظرة الانطولوجية ولكنها صورة

---

[١٥] د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ص ٥٠٩، ٥١٠

أخرى ربما مكملة له. بينما ما يمكن أن نقوله هنا أنه حتى فـــى الـــديالكتيك لدى سارتر هو أيضا ديالكتيك بين الإنسان والمادة، فهـــو يـــضع الإنـــسان بصورة رئيسية فى الكون، إنهـــا ديالكتيكيـــة لا تفقـــد الإنـــسان ووجـــوده الانطولوجى بأى حال من الأحوال بل تؤكد هذا الوجود.

العلاقة إذن إما محبة أو صراع، فنقيم الحوار مع ذلك الآخـــر علـــى تعدد أنواعه أم ندخل معه فى صراع امتلاك. يفسح بوحديبـــة أنـــواع مـــن الآخر يمكن أن يقام معها شكل آخر من العلاقة غير قـــائم علـــى الـــصراع ولكنه قائم على المحبة والحوار. فحوار مع الله فى شكل يومى رغم مطلقيته اللامتناهية وتباعده، كذلك يفسح علاقة مع الخفى الذى قد يتحول إلى حـــوار مع الذات وليس مع الآخر. وربما هذا الأخير محاولة للانتباه إلـــى الـــذات، ربما محاولة للتوصل للتأمل الحق ليس بالتنجيم وليس تشجيعًا على الخرافة ولكنها تساؤلات يطرحها فى هدوء حتى ننتبه إلى الـــذات ونـــستمع إليهـــا، محاولة منا للتعرف عليها قبل التعرف على الآخر. إنها محاولة لتجاوز تلك العلاقة مع الغير على أنها علاقة إنسانية محضة، محاولة لإيجاد مثل أعلـــى للعلاقة مع الغير وليس أمثل وأكمل من العلاقة مع الله، فهى علاقة محبة بلا حدود لن يستطيع سارتر بانطولوجياه أن يتوصل إلى تلك العلاقة الحميمة.

يؤكد سارتر على العلاقة مع الغير/الآخر بوصـــفها علاقـــة (جـــسد- جسد)، ذلك ما نلحظه منذ قراءتنا للعناوين التى يتناول فيها الوجـــود للغيـــر فهى كالآتى:

١ – وجود الغير (ويتضمن فقرة بعنوان النظرة)

٢ – الجسم (ويتضمن الواقعية، والجسم للغير، والبعد الانطولوجى الثالث للجسم)

٣ – العلاقة العينية مع الغير (وهو يتضمن الحب، اللغة، تعـذيب الـذات، الشهوة، الكراهية، السادية)

فعن علاقة الحب مثلاً، يتدخل الجسد كعنصر أساسى فيـه. فيتحـدث سارتر عن الجسد بصورة رئيسية فى علاقة الأنا بالآخر. فيقول عن الحـب «إن فكرة التملك هذه، التى بها كثيرًا ما يفسر الحب، لا يمكـن أن تكـون أولية، فى الواقع. فلماذا أريد تملك الغير اللهم إلا إذا كان ذلك من حيـث أن الغير يجعلنى أوجد؟لكن هذا يتضمن نوعًا من التملك :إننـا إنمـا نريـد أن نتملك حرية الغير من حيث هى كذلك.»[١٦] وهنا يكون الحب محاولة مـن الأنا لامتلاك حرية الآخر. ولقد سبق وأن ذكر أن الامتلاك يتم من خـلال النظرة وهو امتلاك جسدى «اننى مملوك للغير، ونظرة الغير تحدد جـسمى فى عرائه، وتولده، وتنحته، وتنتجه كما هو، وتراه كما لن أراه أنا أبدًا.»[١٧] من هنا كان الامتلاك الجسدى، هو أحد جوانب امتلاك الآخر لى فى الحـب وأيضًا امتلاكى للآخر، فهو امتلاك جسدى مشترك. ولكن ذلك لا يعنـى أن العلاقة مع الآخر هى فقط علاقة جسدية، وإلا كانت علاقة خارجية، فعلاقتنا بالغير يجب أن تقوم على سلب داخلى negation interne قبل كل شـىء. وأنا أدرك الغير أولاً على أنه الذات التى تحيلنى إلى موضوع، ثـم الـذات التى تحيلها ذاتى إلى موضوع. فالجسم إذن ليس هو أول ما نلقاه عن الغير، وإنما نلقاه بعد ذلك. وجسم الغير هو وجهة النظر التى أستطيع أن اتخذ عنها وجهة نظر أخرى (هى جسمى) وهو الأداة التى أستطيع استخدامها (أو التى تقاومنى). فجسم الغير إذن هو تعالية كأداة transcendence-instrument

(١٦) سارتر، الوجود والعدم، الترجمة العربية، ص ٥٩٢

(١٧) المصدر السابق، ص ٥٨٨

بعد أن تجاوزته نحو أغراضى الذاتية الخاصــة، وتـصبح معرفتــه بـــى موضوعًا لمعرفتى أنا، ولكنها تظل خاوية لأننى لا أستطيع أن أدرك الفعــل الذى به يعرف، لأن هذا الفعل تعال خالص.[18]

بينما ينظر بوحديبة إلى الحب بصورة مغايرة تمامًا «فالحـــب حركــة يتجاوز بها الإنسان ذاته، يتفوق عليها فى اتجــاه الآخــرين » [19] وكــذلك الحب لديه هو محاولة للتكامل بين الزوجين «فالحب الصادق الذى تصاحبه الرغبة الملحة يعد سبيلاً إلى تحقيق الانسجام الكونى » [20] وبالتالى فربمــا تكون المسألة هنا معكوسة. فعند سارتر قد يكون الحب قائمًا على الجــنس، بينما لدى بوحديبة أن الجنس هو القائم على الحب وهو السبيل لا لانفــصال الموجردات، إلى واحد وآخر ولكن للتكامل والاتحــاد بــين الاثنــين الــذكر والأنثى، إنها الغاية التى من اجلها الجنس «إن الحب يحكم الكون، والذكورة والأنوثة تنوع فى الوحــدة، وتــأتى مــن هنــا أهميــة الجــنس وقوتــه التطهيرية.»[21]

وبذلك تصبح العلاقة العينية مع الغير كما يتصورها بوحديبة تختلــف عن العلاقة العينية التى يرسمها سارتر فى «الوجود والعــدم». فــإذا كــان الجنس يضعه سارتر ضمن التصور الانطولوجى على أنه يمثل أحد علاقات الوجود للغير Pour-autroui، وهو تصورًا جزئيًا عندما نضعه أمام تصور

---

(18) **د. فؤاد كامل، الغير فى فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص ٥٢**

(19) **د. عبد الوهاب بوحديبة، الإسلام والجنس، الترجمة العربيــة، ســبق ذكــره، ص ١٢٩**

(20) **المصدر السابق، ص ١٣٨**

(21) **المصدر السابق، ص ٣٨**

بوحديبة الشامل، والذى يستخرجه من القرآن الكريم، على أنه يمثـل ذلـك الوسيط الذى يجمع بين ثنائى من أحدى الثنائيات التى يشتمل عليها الكـون. «إن الرؤية القرآنية للجنس رؤية كلية وشاملة، حيث تعتمد الأسس الكونيـة والاجتماعية والسيكولوجية على وحدة الجنسين، ليشتمل الجنس على عمليـة الإبداع والتناسل ضمن أطر التكامل والشهادة.»(٢٢) وهنا تكتـسب العلاقـة العينية مع الآخر أبعادًا أخرى يمكن أن نطلق عليها أبعادًا كونية، وذلك فـى مقابل البعد الانطولوجى الضيق لدى سارتر.

لم يستطع سارتر أن يصل إلى علاقة تفوق تلك العلاقة الامتلاكية التى يتم من خلالها تبادل الامتلاك بين الأنا والآخر سواء كـان هـذا الامـتلاك جسديًا أو امتلاك التعالى والحريات، بينما كانت العلاقة لدى بوحديبة تتـسم بصفات أخرى ولها دلالات واسعة وذلك فى إطار تصور علاقـة المحبـة والحوار المتبادل بين الطرفين. لكن المحبة ليست التى يـتم فيهـا صـراع التملك كما هى عند سارتر ولكنها المحبة التى يتم فيها العطاء بـلا حـدود والذى يتم فى نهايته التوحد بين الأنا والآخر وهو ماحدث لـدى الـصوفية. ومن الطبيعى أنه بهذا التصور الذى يقدمه صاحب "الوجود والعدم" للعلاقـة مع الآخر أن يرفض سارتر التحاور مع الآخـر وذلـك لأنـه يمثـل لـه «الجحيم»، وأى محاولة لمجرد تبادل النظرات هى صراع وليست حـوار، بل سيتحول الحوار إلى شك متبادل يتم فيه تربص كل طرف بالآخر.

هكذا كان الغير عند بوحديبة محاولة لتجاوز نظرة سارتر للغير، وذلك رغم البداية السارترية التى نجدها فى ثنايا استشهاداته. ففى مقابـل الغيـر الانطولوجى لدى سارتر كان الغير الكونى، الذى يُنظر له نظرة كلية شاملة.

(٢٢) المصدر السابق، ص ص ٣٧، ٣٨

وعن لغة الحديث عن الآخر نجدها تنوعت بين اللغة الانطولوجية الجافة واللغة الروائية التى يحاول فيها سارتر أن يُدخل لغة الخيال رغم السياق الانطولوجى المحيط بمفهوم الغير. وذلك على عكس بوحديبة الذى كان يتحدث بلغة سسيولوجية وفلسفية وتاريخية فى آن معًا، وذلك لم يعن أنه تخلى عن عنصر الخيال، حيث جعل هذا العنصر هو الأساس فى الغير الغيبى. ورغم انطلاق كليهما من نقطة التعايش مع الآخر إلا أن كل منهما اختلف فى تحديد أسس التعايش، فهى إما صراع حيث الآخر بوصفه الضد، أو أن نتعامل مع الآخر بصورة الحب والحوار المفتوح لزيادة التعرف على الآخر ن حيث الآخر بوصفه الشبيه.

كانت المنطلقات إذن لدى كلا المفكرين وجودية، وأن كانت وجودية من نوع مختلف لدى كل منهما ، وذلك رغم المصطلحات التى تبدو مشتركة والمفاهيم التى تبدو واحدة. والسؤال الآن موجه لنا ولمجتمعنا العربى ما التصور الذى نحتاج إليه من هذه الوجوديات المتعددة؟ وأى صورة للآخر نعتمد عليها هل صورة الآخر لدى سارتر هى الأمثل؟ أم نحتاج إلى الصورة التى يطالعنا بها بوحديبة من عمق الحضارة الإسلامية؟ هل نحن محتاجون إلى الآخر الذى يجلب لنا الغثيان أم نحن بحاجة إلى آخر نتحاور معه ويتحاور معنا؟. وإذا سلمنا بأن الآخر هو جزء مكون للأنا فهل سنقبل القيم التى يفرضها علينا ذلك الآخر؟ نقبل حب التملك أم حب التوحد ، حب سارتر أم حب ابن عربى!

المصادر والمراجع

١- جان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٦٦

٢- د. عبد الوهاب بوحديبة: الإسلام والجنس، ترجمة وتعليق هالة العورى، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١

٣- د. عبد الوهاب بوحديبة: القصد فى الغيرية، الوسيطى للنشر، تونس، ٢٠٠١

٤- جيمس كولينز: الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة د. فؤاد كامل، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٣

٥- د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ط ١، ١٩٦٨

٦- د. فؤاد كامل: الغير فى فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، د.ت

٧- د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧

ورقات حول أعمال الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة(*)

رجاء العتري(**)

يمثل الأستاذ عبد الوهــاب بوحديبــة العــالم الاجتمــاعي المــسؤول والفيلسوف الملتزم والأستاذ الذي جعل من التدريس علاقة إنسانية ودية. إن تكوينه الواسع والثري والمتنوع ودراساته المعمقة جعلته يطرح مسائل تهــم الإنسان فى أغلب مجالات حياته الاجتماعية والثقافية والوجدانية والأخلاقية والعقائدية والوجودية (كمعنى الحياة)، يجب أن نذكر بأن تكــوين الأســتاذ بوحديبة في علم الاجتماع وفي الفلسفة وفي الفقه وفي النصوص المرجعيــة (القرآن والسنة) سمح له بدراسة إشــكاليات متنوعــة ومــصيرية بالنــسبة للشعوب العربية الإسلامية والأفريقية في طور نموها بين القرن العــشرين والواحد والعشرين.

١ – لقد اهتم أستاذنا بالمشاكل التى تعرض الإنسان الإفريقي والعربي المسلم اليوم فى المجال الاقتصادي والسياسي والثقافي والأخلاقي والعقائدي والوجودي. وقد اهتم بعلاقة المسلم اليوم بالنصوص التأسيــسية للحــضارة الإسلامية وبموقفه الممزق بين الحداثة والتراث. بين التقليد والمعاصر، بين مسايرة التقدم العلمي التكنولوجي واحترام القيم التقليدية: الحيــاة المقدســة

(*) أريد أن أقدم أستاذي الكريم كرم الفكر والقلب الذي علمني معنــى علــم الاجتمــاع وموضوعه ومناهجه وأبعاده الثقافية والإنسانية. وهو الأستاذ الــذي أطــر بحثــي وحررت تحت إشرافه أطروحتي فى المرحلة الثالثة في الفلسفة (حول الوساطة بين العلم والأخلاق سنة ١٩٨٥).

(**) أستاذة تونسية.

وحرية اختيار نمط عيش حسب معايير أخلاقية عريقة. طرح أستاذنا مشكلة التجربة الوجودية الصعبة التى عاشها ومازال يعيشها الإنسان فـــي العـــالم العربي الإسلامي، أى تجربة التأرجح بين الماضي والمستقبل.

كما أهتم بتقاليدنا الإيجابية وبالمعاني المتضمنة داخل القصص التقليدية وداخل الخيال الزاخر في التراث لحضارتنا. واهتم بعلاقة المرأة والرجـــل، الزوج والزوجة، الأم والأبناء في ظروف اجتماعية جديدة تغير فيها شـــكل الأسرة وتركيبتها، خاصة في البلاد التونسية منذ الاستقلال.

عندما اهتم الأستاذ بوحديبة بالقارة الإفريقية طـــرح مـــشكلة التخلـــف والنمو بحثاً عن أسباب التخلف وأشكاله بعد نقده للخلفيات الإيديولوجية فـــي الاستعمال المتداول لمفهومي التخلف والتقدم ومفهوم السوسيولوجيا بالكشف عن المعانى الاستعمارية والأبوية Paternaliste في اهتمام الأنثروبولوجيا الغربية "بالمجتمعات الباردة" وبالعالم الإفريقي خاصة. إن البحث عن أسباب الركود الثقافي والتخلف الاقتصادي والسياسي هو البحث عن الحلول لإنقـــاذ القارة الإفريقية من البؤس والانهيار الثقافي والخراب على كل المـــستويات، الصحي والاقتصادي والسياسي. إن البحث عن أسباب الدمار الـــذي يقتـــل الشعوب الإفريقية، والذي قام به الأستاذ بوحديبة منذ السبعينات من القـــرن الماضي هو بحث مصيري وحياتي اليوم أكثر من الأمـــس نظـــراً لتفـــشي مرض السيدا وتيتم الأطفال والفقر الذي يسود المجموعات وغياب سياســـات اقتصادية ملائمة لمزاج الإنسان الإفريقي واســـتعداداته وقدراتـــه الحرفيـــة والثقافية.

وتبعاً للظروف الخطيرة التي تكبل حركة النمو في عصر "النظام الدولي الجديد" وسياسة "الشرطي المنظم للمجتمعات التي تسودها الفوضى" في نظر الولايات المتحدة وحلفاءها، يصبح من الضروري اتخاذ المسؤوليات من طرف رجال الفكر وعلماء الاجتماع والفلاسفة والاقتصاديين فى العالم الثالث.

إن النمو الحقيقي يتطلب تطبيق الحلول المناسبة بعد دراسة موضوعية ومعمقة للأوضاع والظروف وأسباب الركود والانحطاط دون الفصل بين الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي، لأن "الواقع الاجتماعي هو كل" Le fait social est un fait total لا يتجزأ إلى مجال اقتصادي مستقل على المجالين الثقافي والسياسي. ويمكن لنا أن نقول من جهتنا إن حرب الخليج وحرب العراق تترجمان فشل العالم العربي في طرح المسائل بصورة حديثة ومعاصرة ومناسبة للضرورة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المعنى العلمي أو في المعني العقلاني للطرح. فالحرب والنزاعات والخلافات والأزمات التي تعيشها الشعوب العربية والإفريقية تدل على عدم احترام مبدأ المعقولية العملية في إدارة الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية ونذكر هنا نظريات فلسفية مختلفة تؤكد لنا ضرورة احترام مبدأ المعقولية مثل قوله أوجست كونت: "إن المعرفة تؤدى إلى التنبؤ والتنبؤ يؤدى إلى الفعل" أى إلى الفعل الإيجابي والمجدي. كما نذكر بالبحوث التي قامت بها مدرسة فرنكفورت لإبراز فكرة المعقولية العملية في عصر المجتمع الرأسمالي المتقدم وعصر الاقتصاد المصنع وعصر التكنولوجيا والعلم الإجرائي.

إن الفعل في مجال الأخلاق والسياسة وإدارة الشؤون الاجتماعية والاقتصادية يحتاج إلى فعالية خاصة مرتبطة بمعقولية عملية من طبيعة المعقولية التواصلية (مثلما أكد هابرماس في نظرية الفعل التواصلي) كما يحتاج الفعل الاجتماعي والسياسي إلى معرفة مرضية ومعلومات صحيحة حول المستوى الذي نريد تغييره. ويمكن أن تكون هذه المعرفة كمية إحصائية ويمكن أن تكون كذلك المعلومات مقدمة فى العلوم الإنسانية (علم النفس، تحليل نفسي، أنثروبولوجيا، علم اجتماع، ديموغرافيا).

٢ – أكدها الأستاذ بوحديبة منذ السبعينات من القرن الماضي إن العلاقة المتينة بين المعرفة المطابقة والحلول الملائمة لتحقيق إدارة مسؤولة وناجعة في المجال الاجتماعي وإن الدراسة الدقيقة والانتباه إلى خصوصيات مجتمعاتنا يجعلنا نبحث عن حلول مغايرة للتى اختارها المجتمع الرأسمالي المتقدم في العالم الغربي. وهو يرى أنه يجب علينا التفكير في حلول لمشاكلنا الاجتماعية والاقتصادية دون استيراد أنماط جاهزة لا تتلائم مع مجتمعاتنا. إن النمو والتقدم معاني تتطلب إبداعاً مستمراً وبحثاً متواصل ومراقبة مستمرة حتى لا نتمادى فى اتجاهات خاطئة ومفلسة. إن التبعية ومحاكات الأنماط الغربية دون معرفة حقيقية لأوضاعنا وإمكانياتنا تؤديان إلى فشل وإضاعة للوقت والأموال وللجهود الإنسانية الثمينة. لذا يقول الأستاذ بوحديبة "إن الثقافة هي روح التقدم والنمو"[1].

إن المبدأ السقراطي "أعرف نفسك بنفسك" يصلح للأفراد وللمجتمعات كذلك، فعلينا أن نعرف أنفسنا وحاجاتنا وإمكانياتنا وما نريد تحقيقه بأنفسنا فى المستقبل حتى يكون فعلنا ناجحاً. ولكن لا يعنى النظر فى خصوصياتنا التاريخية والثقافية الانطواء على أشكال ماضوية لا معقولية ومتصلبة

ومحنطة. يمكن هكذا أن نصنع حداثتنا ومعاصرتنا دون تقليد الماضـــي ولا تقليد الآخرين. لكل هذه الأسباب يرى الأستاذ بوحديبة "أن هناك علاقة متينة بين التقدم الاجتماعي والاقتصادي الـــسياسي مـــن جهـــة والنمـــو الثقـــافي والحضاري والروحي من جهة أخرى. يصبح من الضروري إذا تجاوز كل الأشكال الثقافية والعادات الاجتماعية العقيمة والمعطلـــة للتقـــدم الـــسياسي والاقتصادي. ليست الثقافة والحضارة إرثا جامداً معطاً مرة واحدة فى شكل نهائي – إن الثقافة والحضارة إبداع مستمر يقوم به الأفـــراد والمجموعـــات عبر التاريخ، هى تجديد مستمر وبناء متواصل لـــذات الأفـــراد وشخـــصية الشعوب – وكل ذلك يتطلب ذاكرة لما جاء به الأجداد مع خيال خلاق ثري تلقي به الشعوب نفسها نحو صورة مستقبلية جميلة ومنعشة[٢]، فلكل شـــعب إحساسه وشاعريته وأخيلته ومعانيه التي يجدر التعبير عنها.

إن النمو والتقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي يقتضيان تحولاً في معني الطفرة فى أساليب التفكير والفهم والتوجه فى الحياة الاجتماعية. يمكن أن نعطي للحداثة والمعاصرة والتقدم والنمو معاني أخرى إلى جانب المعاني التى وصل إليها الغرب الرأسمالي المادي. إن "العولمة[٣]" التي طغت علـــى الأشكال الثقافية وأنماط الحياة تمحو الخصوصيات وتدخل الرتابة الوجوديـــة والقلق والتعابير الساذجة في الموسيقي والسينما حتى أصبحنا نتساءل ما هو الفن اليوم وما هى الثقافة في غياب المعاني والقيم والترافـــة الذكيـــة. هـــل سنبيع روحنا إلى الشيطان كما في فاوست "جوته" جريا وراء التكنولوجيـــا والحداثة المغتربة أم نعطي للحداثة وللمعاصرة أبعـــاداً أخلاقيـــة وروحيـــة ووجودية؟ لقد حذرنا بوحديبة منـــذ الـــسبعينيات مـــن خطـــر "التغريـــب" Occidentalisation الذي يؤدينا إلى الاغتراب والـــذى يفقـــدنا أصـــالتنا

الثقافية وخصوصياتنا التاريخية وإبداعيتنا المتميزة بخيالنا الخاص. وكما بين الأستاذ بوحديبة العلاقة المتينة بين التقدم السياسي – الاقتصادي والتقدم الثقافي، بربطه بين التنمية الثقافية من جهة والتربية من جهة أخرى.

إن التقدم السياسي والاقتصادي مرتبط بالحركية والإبداعية الثقافية. إلا أن الإبداع الثقافي يتطلب تغذية الإحساس والشعور والفكر بالتراث الشعبي وبالتراث العالمي من آداب وفنون وقصص ومسرح وتاريخ العلوم إلى جانب القانون والفلسفة والبحث العلمي – إن دراسة النظريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية تغذي المسئولين والمقررين الذين يحددون المخططات والبرامج والمشاريع الاجتماعية في كل المستويات – يجب إيقاظ الطاقات الخلاقة في كل المجالات الفنية والعلمية والأدبية ليصبح العالم الثالث منتج ومبدع لا مجرد مستهلك لكل ما يأتي من الغرب من فنون وعلوم. إن مفهوم التربية يتضمن معاني التكوين العلمي والأدبي والفني والتقني مع معاني التوجه القيمي والأخلاقي في الوجود. ولا مناص من نقد التقدم العلمي بإتهامه بكل التجاوزات الأخلاقية والعقائدية. فإن الخطر يأتى من الخلط بين مستوي العقل النظري والعقل العملي من جهة وبين التطبيق التقني والفعل الأخلاقي من جهة أخرى. فليس العالم كمعرفة نظرية هو سبب الخطر الذي يهدد المحيط والبيئة الحية أو البقاء للإنسان بل سوء استعمال تلك العلوم أى التطبيق غير المسؤول للمعرفة المعرفية هو سبب كل المخاطر أخلاقياً ومادياً.

لقد انتقد الأستاذ بوحديبة منذ السبعينيات فى كتابه الثقافة والمجتمع[٤] الخلط بين العلم والثقافة واختزال الثقافة في العلم الوضعي بينما لا يمثل العلم إلا جزءاً من نظام الثقافة – ولا يكفي التكوين العلمي الوضعي في

الفيزياء والكيمياء وعلوم الحياة لفهم كل مستويات الوجود التى يعيش فيهـا الإنسان اليوم – فلا يمكن أن نطلق العنان اليوم إلى العلماء وحدهم ليختاروا مصير الإنسان المستقبلي من وجهة نظر علمية بحتة – فـإن نـشأة لجـان أخلاقية الحياة Bio thique لدليل على حدود المعرفة العلمية فـى اتخـاذا قرارات مسؤولة تهم الإنسان المعاصر – فنحن اليـوم فـي حاجـة إلـى ميتافيزيقا جديدة وإلى أخلاقية جديدة. لقد نادى الأستاذ بوحديبة إلى التمييـز بين التقدم العلمي التقني من جهة والتقدم الأخلاقي والثقافي من جهة أخـرى – إن العلم الوضعي للطبيعة وللإنسان جزء من المعرفـة التـى يمكـن أن نتحصل عليها حول الإنسان – كما أن الفعالية التقنية نوع من أنواع الفعالية، كالفاعلية العملية والفعالية الرمزية اللتين لا يمنحهما العلـم الوضـعي. إن العطالة التي تعجز العالم العربي والقارة الإفريقية والعالم الثالث غير متمثلة في تأخر البحث العلمي والتكنولوجي فقط بل متمثلة في أشكال مختلفة مـن "الفرامل" على مستوى الذهنية وعلى مستوى فهم الحداثة والمعاصرة وعلى مستوى تصور النجاة والنجاح اقتصادياً وسياسياً وثقافياً. إلى جانب المقاومة الباطنة في نفسية إنسان العالم الثالث عامة ضد مبادئ مستوردة مثـل مبـدأ الديمقراطية والحرية الفردية ومبدأ الإنتاج والعمل والبحث المـستمر، نجـد إعجاز من طرف سياسات إمبريالية جديدة تريد اسـتغلال ثـروات العـالم الثالث بإبقائه في التبعية الدائمة والفقر والبؤس والمرض – إن هجرة العلماء والمفكرين إلى الغرب وعدم تشجيع البحث العلمي والنشر والإبداع الثقـافي يضعفان العالم الثالث إلى جانب الظروف الاقتصادية الصعبة التى يعترضها الإنتاج الصناعي – لتجاوز طور العطالة والعجز والركود يجـب "تحريـك سواكن"[٥] الشعوب العربية الإفريقية بتشجيع البحث فـي كـل المجـالات

وتحرير الطاقات الإبداعية في كل الميادين وجعل الانطلاقة الثقافية مرحلة نحو الإبداع في المجال الاجتماعي السياسي والاقتصادي – إن تجاوز العوائق يقع على المستوى النفسي والذهني والاجتماعي بمراجعة المقومات التقليدية للذات تحول خلاق لشخصية ذكية معدلة بين الحداثة والمعاصرة من جهة والسلوك الرصين والحكيم والمسؤول أخلاقياً والثري روحياً.

إن الأستاذ بوحديبة رجل علم مختص فى علم اجتماع النمو ورجل فكر مسؤول وفيلسوف طرح إشكالية التجربة الوجودية الخاصة بالإنسان المسلم اليوم في حياته الاجتماعية وبين التمزق وأحياناً الانفصام الذي يعيشه المسلم بين مقتضيات الحداثة والرغبة في احترام النصوص المرجعية. لذا قام بدراسات معمقة للصعوبات التى يعترضها المسلم اليوم في العلاقة الوجدانية بين الشرع والعادات والأنماط الغربية المتداولة – ويعود البحث إلى مشكلة مكانة العقيدة والرغبة في احترام القيم التقليدية في عصر يسرع التاريخ في تغيير المعايير المعروفة – ولتوضيح هذا التمزق بين الأنماط والمراجع ولمحاولة إنارة الطريق إلى المسلم المعاصر كتب الأستاذ بوحديبة نصوصاً عديدة مثل "بحثا عن المعايير المفقودة" A la recherché des norms perdues و"الجنس في الإسلام" La sexualit en Islam ومحاضرات ومقالات عديدة حول "حضور الإسلام في العالم المعاصر" وحول "معنى الحياة" و"مستويات العقيدة وأنواع المعرفة"(٦) ونذكر على وجه الخصوص محاضرته حول "القيم في الإسلام" ألقاها الأستاذ في ملتقي "القيم والمطلق"(٧).

وفى هذه المحاضرة حول القيم في المجتمع الإسلامي يطرح الأستاذ بوحديبة مشكلة العلاقة بالقيم، موقف المسلم المعاصر من المعايير الإسلامية

ومن العادات والسنن العملية الأخلاقية والاجتماعية. فهي مواقف تتأرجح بين التطرف والعدمية وبين التصور المطلق والفهم النسبي الريبي. إن تجربة المسلم مع القيم هى تجربة التمزق والتقابل والتضاد بين مبادئ الحداثة العقلانية واللائيكية من جهة ومبادئ التنزيل ومعاني المطلق والمقدس. مشكلة الحجاب فى فرنسا ومشكلة حرية المرأة وحقوقها في الزواج وفي المجتمع مشكلة الموضة الغربية بالنسبة للشبان والفتيات ومشكلة تطبيق تكنولوجيا الحياة في البيولوجيا العلاجية والتناسلية، كلها أمثلة تدخل الحيرة والقلق في نفس المسلم في هذا العصر.

إن النظريات الفرد جانيه في الإخلاق والنزعة القرارية النسبية التى نظر لها ماكس فيبر Max Weber في بداية القرن العشرين (خاصة فى كتابه "العالم والسياسي") أدخلت الاضطراب في فكر بعض المثقفين العرب وكانت النتيجة إما رفض القيم المقدسة التقليدية وإما حركة تراجعية متزمتة ومتصلبة حول المعايير القديمة ذون تحليل ودون اجتهاد. إن حيرة المسلم المعاصر وقلقه يدلان على أهمية المشكلة الأخلاقية والقيمية في العالم العربي الإسلامي ويدلان على شعور بالمسؤولية الفردية والاجتماعية ويدلان كذلك على ضرورة استعمال العقل في تحليل الأوضاع الجديدة ولاختيار الحلول المناسبة والموافقة للقيم المقدسة في نفس الوقت وليس ذلك من الأمور السهلة.

ويؤكد الأستاذ بوحديبة على عدم تناقض العقل مع المقدس لأن احترام القيم المقدسة يتطلب إعمال العقل والتأمل والتفكر والاستنباط في ظروف عالمية متغيرة بسرعة ومؤثرة فيه غلق الحدود على الإعلام والصور

والأفكار التي ثبت عن طريق الأقمار الصناعية وعـن طريـق الإنترنـت وشتي أنواع الاتصالات.

لقد أكد أستاذنا إن التدبير في الشؤون الاجتماعية والأخلاقية والسياسية ضروري في العالم العربي وإعمال العقل بصورة ذكية وحكيمة أمر حياتي بالنسبة للأفراد والمجموعات. إن مشكلة القيم مصيرية بالنسبة للعالم العربي اليوم.

الهوامش

(١) **بوحديبة: Culture et Soci t – p.١٠٤ (الثقافة والمجتمع).**

(٢) **نفس المرجع، ص٢١٥.**

(٣) **حسب النمط الغربي الأمريكي خاصة.**

(٤) **الثقافة والمجتمع ، منشورات جامعة تونس ١٩٧٨، ص٢٦٣.**

(٥) **عنوان كتاب المرحوم محجوب بن ميلاد.**

(٦) **الثقافة والمجتمع – منشورات جامعة تونس ١٩٧٨.**

(٧) **C.N.U.D.Sc. Tec Valeurs Absolu ١٩٩٦**

ذكريات

عبد الوهاب بوحديبه

انها للحظة نادرة من مشاعر التأثر بالنسبة لأكادمية فتية كأكاديميتنا أن تحتفي أحتفاء مستحقا لواحد من أكبر مفكري عصرنا، البروفسور بول ريكور، الذي عاصر القرن الذي مضي وهو يجتاز بسعادة القرن الذي يليه. هذا اليوم يعد بمثابة لقاء حميمي أخوي وزاخر. كما يعد بمثابة إعادة تلاقي وتواصل فلسفي. أشكركم علي حضوركم المكثف كما أود أن اعبر بكلمات بسيطة عن شهادتي بما انا مدين به لبول ريكور.

كل شئ قد بدأ سنة ١٩٥٠، وكنت وقتها تلميذا بالباكلوريا.. كنت موزعا بين مشاعر متعددة ومتناقضة تتصل بمعضلة العنف الذي لازال مطروحا حتي الآن. لقد كانت تونس تعيش علي أمل الحصول علي استقلالها بشكل سلمي بعد ان انتظرنا من القوة الإستعمارية اتفاقيات تأخر مجيؤها ولم تكن سوي سرابا. ولذلك شرع بورقيبة في اعداد تونس للمقاومة المسلحة.. أذكر أنني حضرت أجتماعا في palais des societies Francaise أصبح يسمى بدار ثقافة ابن رشيق، حذر فيه بورقيبة من الدماء التي من شأنها ان تراق ورغم التزامي وتمسكي بالاستقلال دون تحفظ الا أنني كنت أتساءل، رغم ذلك عن مدى شرعية العنف لدعم المقاومة الوطنية، **لقد كنت مع السلام آمنت ولازلت أؤمن بالسلام وبالحرية وبالصداقة بين الناس وبين الشعوب.** كما كنت أشعر أن القوة الاستعمارية لم تكن علي استعداد لإعطاء اي شئ.

إنها الفترة التي أسس فيها Gary Davis حركة مواطني العالم

Citoyens du monde التي لم أتردد لحظة في الإنتماء اليها. ورغم ذلك فقد ظللت منشطرا وموزعا بين كل من السلام والعنف كمحددين تاريخيين.

أستاذي للفلسفة، باعتباره شاهدا علي حيرتي، أمدني بمقال لبول ريكور نشر في ديسمبر ١٩٤٩ بعنوان "الإنسان المسالم وحضوره في التاريخ" L'homme non Iobeut et a L'histe saoriesence يجب ان نكون كذلك حاضرين في التاريخ، يقول بول ريكور، رغم كوننا مسالمين ننبذ العنف، هذه كانت الرسالة الأولي التي تلقيتها من بول ريكور.

وبعد ثلاثة أشهر حيث التحقت بباريز من أجل مواصلة دراساتي الجامعية، كان أول شئ أقدمت علي فعله هو ذهابي لتحية Gary Davis الذي عمل علي نصب خيمته في قصر (chaillot) حيث عقدت الأمم المتحدة جمعها العام السنوي في عمارات سابقة التحضير.

هذا النص لريكور مكنني من فهم أشياء كثيرة، ولذلك لم أتوقف عن التأمل فيه العودة اليه. في هذا النص شديد الإضاءة بالنسبة إليّ، وجدت بماذا أغذي تأملي، بماذا أعمق هذه الثنائية المتمحورة حول العنف واللاعنف، لكن مع الاعتراف بالتناقض لأنه كان تناقضا في التاريخ والحياة. وبعد ذلك أعيد نشر هذا المقال في "التاريخ والحقيقة" Historise et vreite. فعاودت قراءته بمتعة الي جانب دراسات أخرى كـــ: Vraie et fausse angoisse الذي سمح لي بعدم التوقف كثيراً علي سارتر والإقتصار عليه.

لم أكن بعد قد درست ايمانويل مونيى Emmanuel Mounier خلال سنواتي في khagne a Janson-de- sailly عملت علي قراءت الوجوديين المسيحين أمثال: جابرييل مارسيل Gabriel Marcel وموريس دي نيدونسيل Maurice de Nedoncelle وكارل ياسبرز Karl Jaspers لكن معرفتي

بالشخصانية لم تكن جيدة. في مقال منشور كذلك في "التاريخ والحقيقة" فإن بول ريكور مع عرفانه بفضل إيمانويل مونيي عليه، ألا انه يسجل استقلاليته ويعمل علي تعزيز مساره الفكري الخاص والمتميز. ففي هذا المقال استعدت فكرة "التفاؤل التراجيدي" L'optimsme Tragique ولم يمض وقت طويل حتي قال ليّ ألن نادو Alain Nadoud من الغريب ان تقول أشياء رهيبة بابتسامة وهدوء أولمبيين.

لم اكن اعرف هل الأمر يتعلق بنقد أم بمديح مخفف لكن أرأيتني أترسم المسار الفكري الذي أفضى بي مباشرة إلى بول ريكور. مع انني اعتدت علي حب وتقدير ايمانويل مونيي من خلال مجلة "Esprit" حيث ستنشر اول مقالاتي حول موضوع لازال يكتسي الكثير من الجدة "الإعلام والتطور الاقتصادي" وقد شكل منطلقا لتامل طويل ومتواصل حول محاور التخلف والنمو. لقد تعلمت ان المثقف هو ذاك الذي يعيش حقيقته الداخلية الخاصة مع حضوره في التاريخ وان وزن وقيمة اللاعنف لم تكن ابداً أقل أهمية من وزن العنف.

الأستاذ بول ريكور، هذه القناعة لازمتني طيلة حياتي بتأسيسنا أنا وزملاء لي هنا بتونس، العصبة التونسية لحقوق الإنسان وبنضالي في الأمم المتحدة في لجنة حقوق الإنسان رأيت كم يمكن للاعنف أن يكون ناجحاً.

سوف لن أركز علي هذه الحلقة من حياتي لكن أود ببساطة أن أقول شيئين، في إطار تكليفي من طرف الأمم المتحدة لإعداد تقرير عن انتهاكات حقوق الإنسان في كمبوديا الديمقراطية Kampuchea demoiratique أمضيت ليالي ليلاء في اعداد اللائحة المشؤومة لأولئك المفقودين.

لقد كنت استمد القوة من فكرة أتتني من بول ريكور الذي قال لي انه

بإمكاني أن أساهم بجهودي المتواضعة ليس في محو بعض فظائع زماننا وإنما علي الأقل في كشف الجلادين. بعد ذلك بسنوات ودائماً في نفس الإطار المتعلق بحقوق الإنسان أعددت التقرير العالمي للأمم المتحدة حول "استغلال عمالة الأطفال". وهو موضوع مثير للألم في حالة حصوله، لقد رأيت أن الطفولة ليست دوماً سعيدة كما عهدتها أنا شخصيا رأيت أطفالاً في سن الخامسة أوالسادسة يعيشون مآسي يندي لها الجبين ويصعب وصفها: يعملون في الحفر داخل المناجم، وفي حياكة الزرابي، وصنع الفخار، ومزج الكبريت لصناعة عود ثقاب يوزع مجاناً علي السياح بدل أن يذهبوا الي المدرسة وبدل أن يلعبوا.

لقد أيقنت أن كشف وفضح مثل هذه الممارسات والشهود عليها لا يقل أهمية عن مواجهتها الفعلية. كما تأكد لدي أن الفلسفة ليست هي اللامبالاة. وان اللاعنف لا يعني رفض الفعل أو رفض التاريخ. لقد كنت شديد الحذر ضد ما كان يلقنه لنا بعض الأساتذة الباريزين: "اللامبالاه تجاه التاريخ وتأمل النجوم يجب أن يشكلا حبلي وقوسي".

هذا اللقاء الأول مع بول ريكور تلته لقاءات أخرى بالغة التأثير. فمحاضراته في السوربون حول الهرمينوطيقا لا يمكن نسيانها. ففي سنتي ١٩٥٨ و١٩٥٩ شكلت محاضراته حول الرمز إسهاماً واضحاً ومؤثراً. أذكر أنني بعد الانتهاء من المحاضرات كنا نحن طلابك، عادة ما نلتقي في مقهى السوربون لنتساءل: ماذا كان يود ان يقول ياترى؟ وعلي اثر ذلك كنا نعيد جماعيا اعادة بناء منطقكم الفكري.

الذكريات لازالت تتدافع: لجنة شهادة الأستاذية ، إقامتك في تونس من اجل إلقاء محاضرات لمصلحة مركز قرطاج، وكلية الآداب، وأخيراً

مرورك بالأكاديمية حيث عاينا فكركم الرصين والمتجدد.

لا أريد ان احتكر الكلمة لكنني أود أن أدلى بشهادة تعتبر الأحدث: خلال شهر ونصف مضي ، كنت في مكة من اجل تأدية شعائر الحج والتي كانت مسبوقة لحسن الحظ بمؤتمر حول معنى الحج. لقد استعدت مساركم الفكري لكي أتموضع، كما تحب أن تفعل في قلب الحياة ، أي في ملتقى فكري ثلاثي الأبعاد: انتروبولوجي، فلسفي وديني.. من أجل استكناه مغزى هذا الطقس العجيب الذي يوحد المسلمين منذ أربعة عشر قرناً والذي يسمى بالحج.

كنا حوالي مائة من المثقفين أتينا من مختلف أنحاء العالم: أندونسيا، ماليزيا، أستراليا، أوروبا، إفريقيا السوداء، العالم العربي، باكستان.. وخلال هذا المؤتمر تكرر ذكر اسم البروفسور بول ريكور ستة مرات علي الأقل من قبل أناس ليس لكم أية فكرة عنهم، لكنهم يعرفونك من خلال أعمالك. وحينما علموا أنني كنت طالبكم وأنني فضلا عن كذلك قد تابعت محاضراتكم في السوربون حول الهرمينوطيقا، فان ذلك قد زاد من مكانتي وقدري لديهم وهي المكانة والفضل الذي أريد اليوم أن يعود إلى صاحبه.

الأستاذ بول ريكور، الحياة سلسلة من الديون التي نحن مدينون بها بعضنا تجاه البعض الآخر. هذا هو التبادل، وهذا هو التفاهم..

قبل عشرون سنة مضت كنت قد ألقيت محاضرات في السوربون، هذا المكان الذي طالما تعلمت فيه. لقد اعترفت علانية أنني مدين للجامعة الفرنسية ولكم شخصياً ولسائر زملائكم: باشلار Bacheland وهيبوليت Hyppolite وسوريو Souriou ولاجاش Lagache ... وأخرون أمثال: نادال Goashan Nadal وليرو leroy و Faul mus وLabrgusse .

الرئيس الفونس ديبرون Alphonse Dupont قال لي: السيد بوحديبة انت الأن في حل من دينك فكان جوابي انه لايمكن أن تكون في حل من دين من هذا النوع، وان الطريقة الوحيدة ربما لذلك هو أن ننقل هذا الدين للآخرين بغرض تثميره. لايكفي اليوم أن نتوحد مع فكركم الرصين، و إنما، يجب كذلك إن نعمل كذلك علي تثميره وإحيائه.

ففي هذه القاعة تحيط بكم أربعة أجيال: تلاميذكم، وتلاميذ تلاميذكم، وكذلك تلاميذ هؤلاء الأخيرين.

يجب أن أقول أنه بفضل الرسالة التي تلقيناها منكم قد حاولنا ان نجعل الشأن الفلسفي بارز الحضور في تونس وان يكون القيمون عليه في مستوى التأثير علي الأحداث وان تكون لهم القدرة بدورهم علي اعلان شهادتهم من خلال ترسيخهم لأمرين أساسيين في وعي الشباب: الوعي النقدي وحرية اصدار الأحكامL'esprit critique et la libert dejugement لقد تعلمنا منكم أن التحليل الأكثر حيوية والأكثر نجاعه هو تحليل للأعماق Analyse des profondeurs العمق النفسي الذي بلورته من خلال فرويد والعمق الاجتماعي الذي بلورته من خلال ماركس، وعمق الروح الإنسانية كما حللها نيتشه. لكن في المحصلة الأخيرة ليس هناك الا عمق حقيقي واحد هو الفلسفة.

انه الهدف الذي حاولنا تحقيقه علي امتداد حياتنا من خلال ترسيخنا للشفافية بعيداً عن كل المظاهر الخادعة إن هذه اللقاءات بين فلاسفة وأساتذة ومتمرسين وطلبة.. لقاءات يعود لكم الفضل في انعقادها.

إن ما يكتسي قيمة وأهمية كبرى فيما تعلمناه منكم أن الانسان كي يجد ذاته لابد من أن يتحقق. "التاريخ والحقيقة" يتضمن لحظات "جميلة"

حول الالتزام وعدم الالتزام تعلمنا ألا نسقط في النظريات المبسطة حول الإلتزام الفلسفي التي كانت عملة رائجة في تلك المرحلة.

وفي كل الأحوال من الصعوبة بمكان ان نحيط بكل ما نحن مدينون به لكم، إن حكمتكم بالمعنى الأكثر نبلا والأكثر صلة بالمغزى العميق للفلسفة، وكذا حضوركم ليس فقط في الفكر الفرنسي وانما في الفكر العالمي، وهو ما نحاول نقله بكل تواضع الي الفكر العربي المعاصر الذي يحتاج بدوره الي عملية اعادة بناء واعادة ربط صلته بجذوره الخاصة. لقاء كل ما أسديت لنا أقول لكم ببساطة باسم الأكاديمية التونسية شكراً لكم استاذنا وصديقنا العزيز.

حوار مع: عالم الاجتماع التونسي عبد الوهاب بوحديبة(*)

هادي دانيال

هو ككثير من الرجال الذين يحاولون هزّ مجتمعات بلدانهم وتوجيه حركة واقعها إلى الأمام، رجل نحيل متوسط القامة، جمّ التواضع، لكنه ما ان يبدأ الكلام يتجلى العالم الجليل في عرض أفكاره مجيبا على أسئلتك بدقة، وملامسا بعمق مناطق الإجابة على أسئلة لم توجهها اليه بعد.انه البروفيسور عبد الوهاب بوحديبة، عالم الاجتماع الذي تمثل معاناته في هذا الحقل – وهو المختص في الماورائيات – رحلة جهادية شاقة بدأت بقوة ونشاط مع التجربة التعاضدية التي قادها السيد أحمد بن صالح رئيس الوزراء التونسي الاسبق في الستينات، الا ان هذه المعاناة المعرفية تواصلت عند البروفيسور عبد الوهاب بوحديبة الذي كان يتألم كثيرا عندما تكلفه مؤسسة حكومية ببحث اجتماعي، وتحجب عنه المعطيات المتوفرة عندها والمتعلقة بهذا البحث بالذات ليقصد فرنسا عساه يحصل من مؤسساتها المعنية على هذه المعلومات.

هذه الحقيقة كان البروفيسور عبد الوهاب بوحديبة حريصا على اعلام طلبته التونسيين بها، فهو استاذ جامعي تفخر النخبة التونسية من المفكرين والفلاسفة بأنها تتلمذت عليه. وهو أيضا ذواسهامات مهمة في حقلي الفلسفة والفكر السياسي. ورغم المسيرة المكتظة بالعراقيل والمحبطات واصل هذا

(*) عن صحيفة الوحدة الأسبوعية، العدد ٣٩٤ بتاريخ ٣٠ جانفي ٢٠٠٤

الرجل الاستثنائي مساره المعرفي يشجعه خصوصا ذلك الصدى الواسع والعميق الذي لاقته مؤلفاته في شرق وغرب كوكبنا بعد ان ترجمت الى أهم اللغات البشرية المعاصرة وأكثرها انتشارا كالصينية والانجليزية والاسبانية والايطالية وغيرها وصولا الى اللغة البوسنية.

وهو في ذلك كله لم يغادر تونس الا ليعود اليها متبوئا بين الحين والآخر المناصب العلمية اللائقة به والتي كان آخرها تنصيبه رئيسا لمؤسسة بيت الحكمة.

فقد بدأ البروفيسور عبد الوهاب بوحديبة المبرز في الفلسفة والحاصل على دكتوراه دولة في الاداب والعلوم الانسانية، حياته العملية محاضرا في المعهد العلوي بتونس، ودرس في العديد من جامعات العالم، وشغل مناصب عديدة خارج تونس وداخلها، فكان مديرا لمكتب البحوث الاجتماعية في وزارة التخطيط والاقتصاد الوطني التونسية، ثم خبيرا دوليا دائما لدى اليونسكو في قضايا التنمية والتعليم وحقوق الانسان، فمديرا لمركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بالجامعة التونسية، فهو اضافة الى كونه الان رئيس المجمع التونسي بيت الحكمة أستاذ كرسي بالجامعة التونسية، وعضو المجمع الاوروبي، وعضو المجلس التنفيذي لليونسكو.

وفي مكتبه بالمجمع التونسي بيت الحكمة أجريت معه هذا الحوار في ظروف صعبة لكلينا حيث كان منهمكا باعداد دراسة حول العولمة، وكنت مرفوقا بالجهالة المفروضة على المهنة بقوة (العولمة).. لكن مع ذلك كان الحوار مع البروفيسور بوحديبة معرفيا من طراز رفيع.

بريفيسورنا الجليل، ان عدم توفر كتبكم باللغة العربية، قلص من انتشار أفكاركم وثمار جهودكم البحثية في الأوساط العربية، لدرجة أن الأسماء التونسية التي تطفو على الذاكرة حين يتعلق الأمر بعلم الاجتماع العربي لا تتجاوز تقريبا اسمي الطاهر لبيب والمنصف وناس، فهل الكتابة بالفرنسية خيار عندكم ويندرج في السياقات الفرنكفونية المتشابكة؟

لا أجد حرجا أن أتكلم بالفرنسية، ولكن في نفس الوقت أود لو أمرر أكثر ما يمكن من أفكاري باللغة العربية. هنيئا لزملائي الذين اشتهروا في الشرق، وأنا فرح لأنهم يغطون ما لم أغطه. كتابي الذي نشر في باريس ترجم الى اليابانية والبوسنية والأسبانية والإنكليزية والعربية، مما جعل هذه الأفكار تمتد وتدخل في مستويات معرفية، ولو لم ينشر كتابي بالفرنسية لما ترجم الى البوسنية، ومن أعز أيام حياتي عندما كنت في طرابلس الغرب واعترض طريقي أستاذ في جامعة سراييفو الذي أكد لي ترجمته لكتابي الى البوسنية تحت القنابل... البندقية في اليد اليسرى والكتاب في اليد اليمنى، وعندما سألته ما الداعي، قال: وجدنا في كتابك أمرين: الاعتزاز بالإسلام وكنا نبحث عنه ولذة الحياة وكنا أيضا متعطشين اليها .. الخ.

يجب على الإنسان أن يعمل في مستويين، وأنا أكتب بدون حرج باللغة العربية او الفرنسية، ولا أميل لسهولة هنا او هناك، ولكن كما قلت في البداية، هناك ظروف أملت، فعندما تطلب مني الاونيسكو تقريريا أو دراسة، أو الامم المتحدة في استغلال عمل الأطفال أو في العدالة، فمن الطبيعي ان يكتب بالفرنسية، ولكني أناضل حتى تتغلغل اللغة العربية أكثر فأكثر في تدريسي.

في كتابكم "لأفهم: فصول عن المجتمع والدين" تقولون: "إن القدرة على الفهم منة من الله" فهل تعتقدون ان مشيئة الله هي التي تتحكم بتطورنا أو تخلفنا الحضاري، وماذا تقصدون بالفهم تحديدا، وهل هو ضرب من الإدراك والوعي الثوريين لتغيير المجتمع تتكفل النخبة بنشرهما؟.

قال عبد الوهاب البياتي وهو ما استشهد به دائما (الشعراء الموهوبون يتبعهم الغاوون، فعرفوا اللعبة واللاعب وتركوا الحبل على الغارب، لذا صليت عليهم صلاة الغائب) لقد عبر المرحوم البياتي عما شعرت به أكثر من مرة. نعرف اللعبة واللاعب، وعلينا ان نفهم قوانين اللعبة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية واللعب النفسية والسياسية، أي أن دور المثقف وخاصة ممن يحترف علم الاجتماع لا ان يكتفي بالظاهر كما العامة، وإنما الغوص وتحليل الأوضاع، التي في بعض الحالات لا نفهمها كثيرا، لان بعض المعطيات محجوبة او لأن قانون اللعبة غير معروف، ولكن لا نكذب ولنا على الاقل ان نقول ما هو الواقع، وكيف نتصوره أخطأنا أم لم نخطئ، ونشهد أمام الضمير الجماعي وضميرنا وأمام الله ما الذي يجري، لذلك تناولت بحوثي الاجتماعية المحظورات الثلاثة: السياسة والجنس والدين.كتبت في الموضوعات الثلاثة بلهجة جعلت المسؤولين احيانا يحترسون منها. فلي كتاب عن العدالة في تونس لم ينشر فيها بل نشر في روما عبر الامم المتحدة لانه يحلل العدالة التونسية و كيف انحدرت من مفهوم العدل الى العدالة ثم الى العدلية وهي الابعد ما تكون عن العدل.

أحاول أن أجد العبارات التي لا تجرح، ففي كتابي عن الجنس تكلمت

عن كل شيء ولكنني كنت حريصا على ان لا اجابه حساسيات القارئ العربي المسلم بان نجد الصيغ اللغوية التي تمكننا من قول كل شيء شرط الا نغطي الحقائق، لذلك فان مسؤولية المثقف العربي وكل مثقف في ان يشهد الوسائل التي تمكننا من اتخاذ موقف ما. في بعض الاحيان تكون القضايا صعبة ومعقدة تمنعنا من اتخاذ موقف، في تلك الحالة أدخل والمثقف في اختيارات شخصية، ويقول هذه هي عقيدتي وهذا ايماني وهذه مشاكلي ويضع نقاط الاستفهام. لنا عنصران في كتاباتنا: العنصر الثابت، التحليل، الأرقام والاحصائيات، لا نغير منها الا ما نستطيع التثبت منه، ثم بعد ذلك نأتي الى عمق من أعماق المبني على الالتزامات.

أنا ملتزم بالإسلام، هذا شأني، لا أفرضه على غيري وهذا الالتزام يفرض علي أشياء معينة أذكرها بكل الدقة والأمانة، ولكن عندما أقول في كتابي ان ،الإسلام الآن في أزمة والجنس في أزمة فهذان حقيقتان في نظري كيف الخروج منهما، لم أذكر ذلك في الكتاب. قضية أخرى أتجاوب معها مئة في المئة وهي ما ذكرتموه في آخر فقرة من سؤالكم. دوري ان أغير الطريق بما لدي من امكانات علمية تمكنني من أن أفهم بما في ذلك أيضا من شكوك ونقد ذاتي ونقاط استفهام أسلمها للقارئ حتى يبني عليها وأسلمها كذلك للمثقفين لينقدوها، وبهذه الطريقة تتقدم الأمور.

يشف كتابكم (لأفهم...) عن اتهام موجه إلي علم الاجتماع العربي المنهمك في خدمة بعض الأنظمة العربية الحاكمة، الأمر الذي أفقد هذا العلم مصداقية المشروع النهضوي الذي تبناه، خصوصا وان بعض علماء

الاجتماع العرب الذين نظروا للتجربة الاشتراكية الفاشلة هم الذين نظروا لنقيضها (تحرير الاقتصاد) الذي يجلب على المجتمع من الخسائر أضعاف ما جلبته الاشتراكية. سؤالنا هو: الى أي مدى كنتم خارج التهمة، وواقع الحال ان عملكم وبحوثكم كانت ولا تزال في إطار مؤسسات الدولة والحزب الحاكم في تونس؟ وهل يشملكم النقد الذاتي المتمثل باعتراف بعض علماء الاجتماع العرب انه انخرط جزئيا أو كليا في تبرير الواقع العربي؟ وهل تعتقدون بما يسمى (سطوة التخلف العربي)؟.

أنا أؤمن بسطوة التخلف، ولكن أريد أن ننظر الى هذه المسألة ٠في مستويين: مستوى المؤسسات التي نعمل في إطار هذه المؤسسات ولكني أعتقد، وبينت هذا في دراساتي، ان وجودي ضمن هذه المؤسسات لم يمنعني بتاتا من ان أوجه لها النقد بكامل الحرية عندما كنت على رأس مركز الدراسات الاقتصادية لمدة عشرين عاما نظمنا خلالها أشياء كبيرة جدا حول تقييم التنمية، التجربة التعاضدية في تونس، العدالة، الرفض الاجتماعي، الجامعة والتعليم، لم نكن ممن يصدقون ويباركون. أما المستوى الأخر فهو الايديولوجيات والعقيدة، فقد كنت أجابه التيارات السائدة وأعاكس التيار الماركسي وكذلك التيار البنيوي، قناعة مني أنه لا يمكن لنا ان نختار النظارات من لون ما لننظر إلى الواقع من خلالها. أي أن العقيدة بالنسبة لي هي التي، اما أن تتكون في مستوى الالتزام، وأعيدها بين قوسين، أي العقيدة الإسلامية عندي، ومع ذلك الكل يعلم أني مسلم، وهذا لا يمنعني ان أحلل وأقول ،ابحث...الخ. لكن هناك عقائد كوريانية ظهرت، أي أننا لا نبحث عن ملاءمة الواقع مع تلك العقيدة، ولكننا نبحث في كيفية إقحام الواقع

في تلك العقيدة وكثيرا من البحوث الاجتماعية كانت من هذا النوع، أي أنهم ينطلقون ببحوث في تونس لإثبات ان الصراع الطبقي هو الذي يتحكم في تاريخ تونس، وكنت أقول لأصدقائي: أنتم ستخسرون اللعبة لأنكم تقيمون الواقع على ضوء تيارات فكرية، الله أعلم هل هي صحيحة بذات نفسها أم لا، ولكنكم تجهدون بحوثكم حتى تدخلونها في اطار هذه العقيدة، وليس ذلك فقط، لغاية الان هذه مسؤولية فكرية ربما لا انعكاسات لها في الواقع، ولكنهم يقتحمون ذلك في العمل، فيزجون بالتيارات وبالقوى الاجتماعية في طرق مسدودة، وهذا الذي أعيبه عليهم.

نحن في مجتمع عربي نحاول ان نخرجه من ظلماته ونكشف تيارات أمامه، فليس لنا الحق ان نقول لهم هذه هي الطريق العلمية سيروا فيها والا ستكونوا من الخاسرين. ربما عن غير قصد ولكنني كنت أرى أن طريق الماركسية مسدود، بحكم ما اطلعت عليه عند ماركس عندما درسته في الجامعة بدون اشكاليات وقرأت له رأس المال والبيان الشيوعي...الخ. كيف لنا أن نفهم ماركس الذي كان يتأقلم مع واقعه بكل لباقة ولم يكن يتاقلم مع الواقع العربي، بل يجهله تماما. أن نحكم على الوطن العربي بحكم ما تنزل فيما أولت اليه بعض النظريات الماركسية، فهذا الذي كنت أعاكسه وأحاول أن أذهب الى طرق أخرى. الان أسعى في دروسي أن أرجع التحليل الماركسي على الساحة لانه كما يقول الانكليز: (لا نلقي بالطفل مع ماء الاستحمام). ماركس فيلسوف له مكانته وله دروس كبيرة نأخذها منه، لا أن نطبق آليات نقحمها في الواقع العربي، أحب ذلك أم لا، وكم من معركة خسرناها في تونس وخارجها، لان زملاءنا الماركسيين أوهموا الكثيرين بأن

هذه الطريقة هي الطريقة التاريخية والعلمية.

– قلتم ان الوطن العربي كسائر البلاد النامية، بحاجة اليوم إلى إبراز خصوصياته عن طريق البحث الميداني والتنظير، وان علينا التركيز على منهاجيات تساعد على مزيد من التعرف على الذات. ما هي بالضبط المنهاجيات التي تعنيها، خاصة وأنك استبعدت سلفا البنيوية والماركسية، وهل ابعادهما كان لانهما نتاج غربي ومعطى واقع مختلف تاريخيا واجتماعيا؟ وهل نحن بصدد منهجية عربية واضحة نتعرف من خلالها على أحوالنا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية؟

نحن بحاجة الى توظيف المنهاجيات العلمية الامبريقية البراغماتية لمزيد من التعرف على الواقع العربي. التنظير يقع في الاثناء. تراكمت في الغرب منذ قرنين الاحصائيات والدراسات حول المجتمع هناك. نحن في البلاد العربية في أمس الحاجة الى أبسط المعطيات عن مجتمعنا، لذلك نكتفي بالتقريبي او نقول ربما بما أن هذا صحيح لمصر لا بد ان يكون صحيحا لتونس، وبما أن هذا ناجع في المجتمع العراقي فلا بد ان يكون كذلك في المجتمع الموريتاني. أقول ربما قد يكون، لكن نحن بحاجة لان نكثف الدراسات. عندما كتبت ذلك منذ أكثر من عشرين عاما، لم يكن لدينا هذا الكم من الباحثين التونسيين والعرب، لم تكن لدينا أطروحات ورسائل جامعية، كنا نلجأ الى الجامعات الاجنبية لدراسة أوضاعنا، وهم يفرضون الموضوعات على تلاميذنا، كنا نجهل ما هو الناتج الاقتصادي وما هي وضعية المرأة. كنا ولا نزال في حاجة الى تكثيف الدراسات، لان خمسين

عاما أخرى من الدراسات لن تكفينا لتغطية أبسط حاجياتنا من المعرفة عن المجتمع العربي.

لذلك فالمشروع الذي بدأت به بكامل التواضع عن الجنس وبعض الدراسات الاقتصادية والاجتماعية هو أننا نتعرف على أنفسنا، وصدقني عندما كنت أتقدم ببعض الدراسات كان يشك فيها العديد من الاوساط السياسية والعلمية التونسية ومثالا على ذلك دراستي عن الاجرام حين اثبتّ أنه كان يتزايد في تونس، تمت مناقشتها بجدل حاد مع رئيس الدولة القديم الذي لم يكن يفهم كيف استقلت تونس وزاد فيها الاجرام. هذا هو الواقع، ولا أقول ان الاجرام سبب من اسباب الاستقلال، لكن الاستقلال أتى بتغيرات اجتماعية عظيمة وعميقة جدا آلت فيما آلت اليه الى التوسع في الاجرام، كذلك بالنسبة للعدالة، كنت أعلمت وزير العدل عن تطور الاجرام بعدما أخذت كل الاحصائيات وأقليتها ونظرت فيها نظرة اجتماعية.

التنظير عرضي، المهم ان نعرف ما هي المسارات التي ينحى فيها المجتمع التونس والعربي، والا نكون أوهمنا أنفسنا بأن المسار الذي نتصوره لمجتمعنا هو المسار الذي اتخذه المجتمع بالكامل، وهذا غير صحيح. نحن نتخذ أهدافا ونحقق أخرى، والحمد لله بأن وراء هذا الفارق بين الاهداف التي عملنا من أجلها والتي حققناها هو الحرية، حرية المجتمعات والبشر. أنا فرح عندما أجد ان التنبؤات والتكهنات التي تكلمت عنها لم تتحقق، لان وارء ذلك تحقق شيء آخر وهو الحرية والعفوية أي الذاتية البشرية. ترون كيف أنني بعيد كل البعد عن الاستجابة الالية لغايات المسؤولين.

- ترددت عندكم مقولة (العلم والايمان)، هل القصد هو توظيف الحقيقة العلمية في خدمة الايمان، ولكن الايمان بماذا؟ وبماذا تختلف هذه عن مقولة (الشك واليقين)؟.

لا تختلف أبدا. الشك واليقين وجهان للعلم والايمان. الايمان الذي هو لا سؤال حوله ولا تساؤل، الايمان الصوفي الحقيقي كله شكوك، أما العلم فهو علم في مستوى ثم تشكيك في نفسه ثم معرفة أخرى،،،الخ. الايمان بالنسبة لأي شخص مملوء بالشكوك ولا حقيقة مطلقة. السؤال: كيف أمرر ايماني بالحياة اليومية وهل توصلت حقيقة إلى كل الإيمان؟ أليس هناك شيطان يغريني بأني آمنت. أنا لا أميز بين هذين المستويين، هي في الحقيقة جدليات وتأملات وتحليلات نحن نضعها بين قوسين لأننا لا نستطيع أن نعيش حياتنا كاملة في الشكوك. لا بد أن نتخذ مستويات من اليقين على الأقل وقتيا.لي عنصران ثابتان: الإيمان بالله والثقة بالإنسان وأنا واثق بأن الإنسان والعربي تحديدا بالرغم من مشاكله وبذاته وشره، سيتوصل إلى تحقيق ما يصبو إليه.بقي علي أن أقوم بالبقية الباقية، أي أن أملأ هذه الجداول الفارغة وأن أضع فيها من الأجوبة الوقتية ما أستطيع أن أثبته وأبنيه وأركزه، وان أقحمه في الواقع وهذا لا يمكن ان يتم إلا إذا كان لدينا شيء من الإيمان.

أقول إلى كثير من الشباب: ماذا تريديون أن نفعل، أن ننتحر وأن نجعل الغرب واليهود يشمتون فينا؟ أنا لا أنتحر، أعرف ما هي حدودي وأشك فيها، ولكن في هذا المحيط من المشاكل هناك ثوابت هي التي يمكن

لنا أن نبني عليها قواعد. وفيما يتعلق بالحقيقة العلمية فأنا مبهور بالقرآن وتفاسيره وعندما أواجه مشكلة في حياتي أذهب إلى فخر الدين الرازي أو إلى القرطبي أو سيد قطب أو إلى الطاهر بن عاشور ولا أخرج بأيد فارغة، وأجد في ذلك راحة الضمير وفهما لأشياء عميقة جدا تكون بالنسبة لي نهاية جواب عن سؤالي الحائر وبداية لطريق. أنا أمشي وعشرات المصاحف حولي أتغذى منها، ولكن عندما أقوم بعمل علمي كل ذلك يبقى بين قوسين. أريد أن يكون البحث الاجتماعي في خدمة الأمة العربية لأنني منها ولأنها ضعيفة جدا، ولأني، وبلا غرور، أرى أين هي أماكن الضعف. أولا وبالذات عدم الثقة بنفسها، ولا أريد أن أزيد في شكوكها. أصارحك بشيء، قد أكون غير متفق مع شخص ولكني عندما أراه يخدم خدمة صادقة وناجعة للأمة العربية أو قسطا منها لا أتدخل لأنقذه أو أشكك به لأنني لا أريد أن أضعف مكانته.

– قلتم ان الاضطهاد الذي يشكو منه كثير من المثقفين العرب يمثّل عائقا كبيرا أمام الأمن الثقافي العربي. وأكدتم أن الأمن ليس في تدجين الثقافة ولا في تطويعها إلى الأهداف الرسمية. لكنكم استدركتم في أنه – أي الأمن – ليس أيضا في الرفض للرفض أو المعارضة المطلقة، الهدامة، وانما في النقد النزيه والعمل المفيد الصالح. وواقع الحال أن الحاكم العربي يبرر اضطهاد المثقف دائما بالعبارات التي وردت في استدراككم، فكيف نفرق بين نقد نزيه ونقد مطلق هدام، ما دام كل نقد يطال الحاكم يمكن ان يعده حقا أراد به المثقف باطلا؟

الفاصلة صعبة بين هذين النوعين لأن وراء ذلك سؤالا غير لائق لا

بالعلم ولا بالمعرفة هو أن ندخل في نوايا الاشخاص. أنا لا أحكم على انسان بنواياه، فالله يعلم ما في السريرة. أنا أحكم بالظاهر، ولذلك تبقى الفوارق. وعندما أشك بين هذين، فأميل لاعطاء الحرية الكاملة للناقد ليتحمل مسؤوليته. مسؤوليتي الشخصية تتمثل في اقامة التوازنات، بمعنى ما هي النواحي النقدية التي استطيع تمريرها وان يكتب لها الدواء، وهذه مارستها في إطار الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الانسان وفي اطار لجنة حقوق الانسان عندما كنت مقررا بكمبوديا وانتهاكات الخمير الحمر، ومقررا دوليا لاستغلال أعمال الطفل.

بالنسبة لي الامور واضحة، أريد أن أخدم من له شأن في تغيير المجتمع العربي بصفة ايجابية وأن أنزل بكل ما لدي ولعلمي من ثقل حتى يوجه للطريق الصحيح. بالنسبة لغيري فكل مسؤول عن نفسه، أما أنا فكما قلت لا أدخل في سريرة الآخرين، ولاحظتم أني لا أنقد فلانا ولم أنقد كتابا،،، كل يتخذ ما يراه من توجهات. وأقول كلمة أخرى: لو اجتمعنا جميعا لنغير الواقع فلكان ذلك قطرة في بحر، فكيف يجوز لنا أن يضعف بعضنا بعضا، لذلك أقول ان النقد النزيه هو النقد الذي يتماشى مع الواقع، لا انطلاقا من تحليل أو من آراء أو أحكام مسبقة، أريد أن يحكم البحث على الواقع وبحكمه على الواقع يحكم على نفسه.

<u>– قلتم أن (الاستشراق فرق وتيارات مختلفة يرتدي جميعها ثوب الموضوعية والنزاهة والعلم)، ولكنها تخفي حقيقتها على القارئ،، ما هي في رأيكم حقيقة هذه الفرق والتيارات الاستشراقية، وكيف ينبغي التعامل معها من موقع وطني وقومي وحضاري؟</u>

قديما وحديثا هناك جانب كبير من الاستشراق له أهداف يخدمها، مصلحة الغرب، الاستعمار، الإمبريالية، الصهيونية، أي أنك في طيات كتب بعض المستشرقين تجد الدسائس، وذكرت أمثلة كثيرة على ذلك. اليوم ننظر إلى الاستشراق بعين الحذر، هناك من المستشرقين من هم معنا، وان أخطأوا، فهم يخطئون بحسن نية ولا أشكك في ذلك. أنا معجب بمواقف جاك بيرك مثلا، الذي وقف مع تونس والفلسطينيين والعرب في السراء والضراء، وحتى ان أخطأ – وله عيوب كثيرة قلتها له وكتبتها – فأنسبها إلى حسن النية. عندما أنظر الى ما كان يكتبه ليويس اتساءل: هل حقيقة هو منزه، لأنه دائما وأبدا يردد نفس القضية. وفي تحليلي لما كتبه المستشرقون عن المجتمعات الإسلامية، أرى أن نأخذ من الاستشراق وننظر بعين نقدية، كما ننظر لتراثنا، ونحاول أن نقارن بين ما كتبوه عنا وبين الواقع، نفترض بداية أنهم على حسن نية ثم التحليل هو الذي يأتي بالحكم لهم أو عليهم. نفس الطريقة التي نطبقها على من يكتب عن مجتمعاتنا من الداخل، أي أننا لسنا، بحكم أنهم خارجون عن مجتمعنا ننسب لهم الحقيقة، أو بحكم أنهم داخلون للمجتمع ننسب لهم الحقيقة، الحقيقة قد تأتي من الداخل ومن الخارج، لذلك علينا ان ننظر بعين نقدية كاملة.

– العولمة، يعدها البعض غطاء أنيقا لأمركة العالم، والبعض حتمية تاريخية او قدرا كونيا. هل تعتقدون ان التكيف مع العولمة يكلف من الخسائر الاجتماعية وخسائر على مستوى الهوية والكيان والسيادة الوطنية أقل من رفضها والتغريد خارج سربها او الابتعاد عن قطيعها؟

مكره أخاك لا بطل، نحن نسير في العولمة، شئنا أم كرهنا. شبابنا مندفع، حكوماتنا عاجزة عن المجابهة، مسؤولونا ومثقفونا يتابعون بتخوف، أرباب العمل يقولون هذه الطريقة المثلى، ونحن نقرأ يوميا، شرقا وغربا، من ينقد ومن يمدح، نحن بحاجة الى تحليل عميق لهذه المسألة، والسؤال: هل ستحررنا ام ستغربنا؟ أقول عبر دراسة عن هذا الموضوع لم تنشر بعد اننا دخلنا في اطار ما هي انعكاساته وآماله، فانه يحطم العزلة، يقحمنا في تيارات أخرى ولغة موحدة، كما قلت الانقليزية في اطار اقتصادي موحد أي ان الاختيارات الاساسية في سياساتنا واقتصادنا وأموالنا، تسطر من طرف شركات نجهل حتى وجودها. هذه العولمة هي المصيبة الجديدة ولعل في ذلك خير؟

نحن نتساءل وملتقانا في بيت الحكمة كان حول ثقافة الاقتصاد، وكانت العولمة مدعومة في الدرجة الاولى لنفكك حزمها وننظر فيها. في الوقت الحاضر النقد ثم النقد، والفهم ثم الفهم، اختياراتنا الذاتية ان كانت واضحة او غير واضحة، لا بد لنا ان نكون على وعي تام بما يفصل ويهيء ويعد لنا من طرف أوساط نجهل اسمائها، مكاتب امريكية وبعضها أوروبية، يخططون، يبيعون، يشترون، يصممون، يقررون، ونحن نباغت بعد ذلك بسلاسل جديدة، هل سنستطيع الافلات منها كما تحررنا من سلاسل الاستعمار والامبريالية؟؟

لا بد من دفع الثمن مهما كانت القصة ولكن ما هو؟ وهل نحن مستعدون لدفعه ام سندفعه ونحن صامتون، أم ستكون لنا الكلمة؟ أتعجب اذا فهمنا اللعبة، لا بد لنا من ان نوضح الامور وان نضع لانفسنا خيارات معينة.

فهرس المحتويات